Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung

I. Zur Fragestellung: Das herrschende Paradigma und seine Aporien

Die politische Auslegung der Offenbarung des Johannes hat Tradition, ebenso mit ihr die Heranziehung des römischen Kaiserkults, der als Kontrastfolie gebraucht wird. Zwei Beispiele aus dem außerexegetischen Bereich: Friedrich Engels, der Weggefährte von Karl Marx, hat der Johannesoffenbarung eine kleine Studie gewidmet. Darin deutet er die geheimnisvolle Zahl 666 in Offb 13,18 auf Kaiser Nero und bestimmt die Aussageabsicht des Verfassers dahingehend, dieser wolle die baldige Wiederkunft Neros, der die Schreckensherrschaft des Antichrist auf Erden errichten wird, ankündigen (1). Erst wenige Jahre alt ist das bewegende Buch des südafrikanischen Kirchenführers Allan Boesak, das in der deutschen Ausgabe den Titel trägt: *Schreibe dem Engel Südafrikas. Trost und Protest in der Apokalypse des Johannes.* Nach ihm enthält die Johannesoffenbarung "Untergrundbriefe an eine verfolgte Kirche" (2). Verfolgt wurde sie wegen ihres Widerstands gegen den römischen Machtanspruch, der im Kaiserkult kulminierte. Daraus gewinnt die Beschäftigung mit der Apokalypse bei Boesak ihre motivierende Kraft und ihre Dynamik, weil diese Situation, wie leicht einsichtig, transparent wird für seine eigenen bitteren Erfahrungen mit einem repressiven Staatssystem.

(1) F. ENGELS, *Das Buch der Offenbarung* [1883], in: KARL MARX–FRIEDRICH ENGELS, *Werke* (Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED) (Berlin 1973) Bd. 21,9-15; eine bewußt politische Auslegung auch bei K. FÜSSEL, *Im Zeichen des Monstrums.* Zur Staatskritik der Johannes-Apokalypse (Fribourg 1986), dem ich u.a. den Hinweis auf Engels verdanke. In anderer, mehr essayistischer und streckenweise durchaus anregender Weise interpretiert politisch J. EBACH, "Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung", *Einwürfe* 2 (1985) 5-61.

(2) A. BOESAK, *Schreibe dem Engel Südafrikas.* Trost und Protest in der Apokalypse des Johannes (Comfort and Protest. The Apocalypse from a South African Perspective, Philadelphia 1987; dt. von S. Hinz-Wegner und R. Hinz) (Stuttgart 1988) 10 (Titel des 1. Kapitels).

Beide Positionen fügen sich nahtlos in ein derzeit dominierendes Paradigma der Exegese des letzten Buchs der Bibel ein. Ihrer Intention nach sei die Johannesoffenbarung, so eine oft zu vernehmende Auskunft, zugleich Attacke auf die römische Staatsmacht (3) und Trostbuch für bedrängte Gemeinden (4). Als historischen Kontext nimmt man eine Christenverfolgung unter Kaiser Domitian ca. 90-95 n.Chr. an (5). Allenfalls wird in zweiter Linie noch die Bekämpfung sittlicher Lauheit im Innern und gnostischer Irrlehren, die von außen eindrangen, als weiteres Ziel des Autors eingeräumt.

Was für herrschende Paradigmen in der Forschung des öfteren zutrifft, gilt auch hier: Manches ist dabei durchaus richtig gesehen, das kann und soll nicht in Abrede gestellt werden (6). Aber ebenso

(3) Bes. konsequent durchgeführt bei E. STAUFFER, *Christus und die Caesaren*. Historische Skizzen (Hamburg 1964) 160-209; teilweise gefolgt von seinem Schüler W. PÖHLMANN, *Die heidnische, jüdische und christliche Opposition gegen Domitian*. Studien zur neutestamentlichen Zeitgeschichte (Diss. theol.; Erlangen 1966) 437-454; s. auch H. FUCHS, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt* [1938] (Berlin ²1964) 20-21,59-60. Blanken Haß gegen Rom entdeckt in der Offb R.M. GRANT, *The Sword and the Cross* (New York 1955) 56-60; nicht ganz zu Unrecht (s.u.) bezweifelt er, daß die Christengemeinden Kleinasiens über diesen radikalen Entwurf rundweg glücklich waren (56-57).

(4) Vgl. exemplarisch den bahnbrechenden Kommentar von W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis* (MeyerK; Göttingen ⁶1906; Repr. 1966) 137-138: "Selten wohl ist eine so entschlossene, fulminante Streitschrift gegen ein herrschendes System geschrieben wie in diesem merkwürdigen Buch ... sie windet im Voraus den Märtyrern dieses Kampfes die ewige Krone"; ferner die trotz aller Betonung der endgeschichtlichen Sicht auch stark martyrologisch ausgerichtete Auslegung von E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16; Tübingen ³1970) 202: "... das Buch eines Märtyrers für Märtyrer"; deutlicher noch zuvor DERS., *Christuskult und Kaiserkult* (SGV 90; Tübingen 1919) 34: "... ein greller Widerschein der blutigen Verfolgung, die die Existenz des Christuskultes zur Zeit Domitians in Kleinasien zu vernichten drohte"; als weiteres, nahezu beliebiges Beispiel G. KRETSCHMAR, *Die Offenbarung des Johannes*. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend (CThM B/9; Stuttgart 1985) 26-28.

(5) S. vor allem R. SCHÜTZ, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian* (FRLANT 50; Göttingen 1933).

(6) So sehe ich zur Datierung der Offb in die Zeit Domitians (nach Irenäus, *Adv. Haer.* 5.30.3) momentan keine plausible Alternative, vgl. u. Anm. 35 u. 69. Das Jahr 68/69 n.Chr. unmittelbar nach Neros Tod schlagen vor: A.A. BELL, "The Date of John's Apocalypse. The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered", *NTS* 25 (1979) 93-102; J.N. SANDERS, "St John on Patmos", *NTS* 9 (1962/63) 75-85, hier 78, aber das ist entschieden

sicher kommt es darüber zum Ausblenden anderer wichtiger Faktoren. Bei näherem Hinsehen weist das einheitlich wirkende Bild doch Risse auf. So arbeitet die Geschichtswissenschaft des längeren schon an einer partiellen Rehabilitierung von Kaiser Domitian, der sein schlechtes Image nicht zuletzt der Feindseligkeit senatorisch gesinnter Historiker — darin z.B. dem Philosophen Seneca vergleichbar — und jüdisch-christlicher Tradenten verdankt (7). Art und Intensität der domitianischen Christenverfolgung sind, selbst wenn man sie auf Kleinasien beschränkt, zunehmend fraglich geworden (8). Die Johannesoffenbarung bietet auch Indizien für eine erbit-

---

zu früh; zur Auseinandersetzung mit den hinlänglich bekannten diesbezüglichen Thesen von J.A.T. Robinson vgl. B.F. HARRIS, "Domitian, the Emperor Cult and *Revelation*", *Prudentia* 11 (1979) 15-25. Eine Spätdatierung (Zeit Trajans? frühes zweites Jahrhundert?) favorisiert wieder J.W. TAEGER, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis*. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik (BZNW 51; Berlin 1988) 20-22.

(7) S. nur K. CHRIST, *LAW*, 766-767, dort bes. den Satz: "Insgesamt stehen die erzielten Erfolge in starkem Gegensatz zum Tenor der Propaganda und der Herrscherauffassung. Dennoch erwiesen sich die getroffenen Maßnahmen als realistisch, die Ökonomie der Expansion als begründet" (767); R. HANSLIK, *KP* II, 122-125, bes. 125: "... korrigiert die moderne Geschichtsschreibung das D.-Bild der nach-flav. Zeit mit Recht immer mehr". Den Stellenwert des Konflikts zwischen Domitian und dem Senat erkennt im Umriß auch P. PRIGENT, "Au temps de l'Apocalypse I-III", *RHPR* 54 (1974) 455-483; 55 (1975) 215-235, 341-363, hier I, 468-470. Ausführlicher und ausgewogen jetzt L.L. THOMPSON, *The Book of Revelation*. Apocalypse and Empire (New York–Oxford 1990) 95-115.

(8) Vgl. J. SPEIGL, *Der römische Staat und die Christen*. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus (Amsterdam 1970) 18-42, 49-51, zur Offb bes. 51: "Ob aber und in welchem Maße die Apokalypse mehr ist als eine prophetische Warnung vor dem Kaiserkult, nämlich auch Spiegelbild aktueller Christenverfolgung, das läßt sich schwer sagen. Wir dürfen jedenfalls die Prophezeiungen dieser Schrift nicht einfach in Geschehenes umwandeln"; R. FREUDENBERGER, *TRE* VIII, 25; wo man das in der Exegese durchaus richtig erkennt, kommt es zu diversen Vermittlungsversuchen mit der herkömmlichen Sicht, vgl. z.B. K. WENGST, *Pax Romana*. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum (München 1986) 147-148, 151-152. Noch allzu unkritisch und dadurch unzuverlässig ist der Artikel "Domitianus" aus dem Jahr 1959 von K. GROSS, *RAC* IV, 91-109; nicht minder oberflächlich erstaunlicherweise auch D.L. JONES, "Christianity and the Roman Imperial Cult", *ANRW* II/23.2 (1980) 1023-1054, hier 1033-1035 (wie kann man ernsthaft sagen: "Domitian attempted to crush Christianity"

terte innerchristliche Kontroverse über Nähe oder Distanz zur hellenistisch-römischen Gesellschaft (9).

All das ist gewiß nicht völlig neu, aber es scheint nicht immer hinreichend gewürdigt und in den Interpretationsansatz integriert zu werden (10). Wir wollen im folgenden diese Andeutungen von den Texten her etwas vertiefen (11). Ausführlicher beschäftigen wir uns anhand des dritten Sendschreibens mit der Gemeinde von Pergamon, mehr kursorisch gehen wir auf Offb 13 und Offb 17–18 ein, um uns abschließend dem Ertrag für die Bestimmung des Sitzes im Leben zuzuwenden (12).

II. "Wo der Satan wohnt..." (Offb 2,13): Christliche Gemeinde in heidnischer Stadt

Dem visionären Hauptteil der Johannesoffenbarung in Kap. 4–22 sind in Kap. 2–3 sieben Sendschreiben vorgeschaltet, die sich

---

[1033]?); auch P. KERESZTES, "The Imperial Roman Government and the Christian Church I. From Nero to the Severi", *ANRW* II/23.1 (1979) 247-315, hier 257-272, ist problematisch.

(9) Treffende Bemerkungen, die aber das Gesamtkonzept noch stärker prägen sollten, bei U. B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19; Gütersloh–Würzburg 1984) 97-99, 112-114, 118-119.

(10) Sehr weit gehen in die hier anvisierte Richtung u.a. A. Y. COLLINS, "Persecution and Vengeance in the Book of Revelation", *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Hrsg. D. HELLHOLM) (Tübingen 1983) 729-749; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, "Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul", *JBL* 92 (1973) 565-581; D. E. AUNE, "The Social Matrix of the Apocalypse of John", *BR* 26 (1981) 16-32 (alle auch in weiteren Arbeiten), und zuletzt THOMPSON, *Book,* in einer Studie, die mir erst nach dem konzeptuellen Abschluß meiner eigenen Überlegungen zugänglich wurde. Keine echte methodische Alternative bedeutet trotz der darin geäußerten Kritik an der bisherigen Erforschung der Offb das Buch von J. ELLUL, *Apokalypse.* Die Offenbarung des Johannes - Enthüllung der Wirklichkeit (Neukirchen 1981).

(11) Zu Methodenfragen, Einleitungsfragen und zur Literatur allgemein verweise ich nur auf den Forschungsbericht von O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse* (EdF 41; Darmstadt [3]1988).

(12) Wertvolle Anregungen für das Folgende verdanke ich nicht zuletzt zwei Diplomarbeiten: D. MÜSSIG, *Gegenwartsdeutung in Bildrede und Klagelied.* Eine Studie zur pragmatischen Dimension von Offb 18 (Würzburg 1991) (bes. für den übergreifenden Ansatz und für Kap. 18); O. STERNAGEL, *Die Stadt Pergamon.* Ihr religiöses Profil im Blick auf Offb 2,12-17 (Würzburg 1990).

an christliche Gemeinden in kleinasiatischen Städten richten (13). Ein Blick auf die Landkarte läßt rasch erkennen, welches Schema die Reihenfolge der Briefe bestimmt (14). Es beginnt mit dem Schreiben nach Ephesus (Offb 2,1), jener Stadt, die der Insel Patmos, dem Aufenthaltsort des Autors, gegenüberliegt. Daran schließt sich eine Rundreiseroute an, die über die anderen angeschriebenen Orte wieder nach Ephesus zurückführt. Das war sozusagen der "Postweg". Vergleicht man damit wiederum eine Karte, die alle archäologischen Überreste des Kaiserkults in Kleinasien registriert (15), stellt man fest, daß sie gleichfalls die sieben Städte der Sendschreiben enthält und darüber hinaus diesen Bereich der römischen Provinzen Asien und Pisidien im Südwesten als regelrechtes Ballungsgebiet von Institutionen des Kaiserkults ausweist.

1. *Die Stadt Pergamon und der Herrscher- bzw. Kaiserkult*

Am Beispiel der Stadt Pergamon, die als ein Zentrum des Herscher- und Kaiserkults gilt, wollen wir uns kurz vergegenwärtigen, wie sich dieser Kult im Stadtbild, in der Strukturierung des öffentlichen Raums, auswirkte (16).

Wenn wir chronologisch vorgehen, müssen wir mit dem Temenos für den Herrscherkult beginnen (17). Er stammt noch aus der Zeit der Attaliden, die zwischen Alexander dem Großen und dem Beginn der Römerherrschaft die Könige von Pergamon stellten. Es gab seit dem 2. Jh.v.Chr. einen eigenen Kultverein der Attalisten, denen für Versammlungen und Feste ein Gebäude mit Kultnische beim Theater zur Verfügung stand (18). Das dokumentiert eine auch andernorts bezeugte Verquickung von Dionysoskult

(13) Zu literarischen Fragen vgl. F. HAHN, "Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen", *Tradition und Glaube*. Das frühe Christentum in seiner Umwelt (FS K.G. Kuhn; Göttingen 1971) 357-394.

(14) Vgl. die Skizze bei J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK.NT 18; Zürich 1984) 42.

(15) Bei S.R.F. PRICE, *Rituals and Power*. The roman imperial cult in Asia Minor (Cambridge 1984; Repr. 1987) xxv.

(16) Zum folgenden vgl. E. OHLEMUTZ, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon* [1940] (Darmstadt ²1968); W. RADT, *Pergamon*. Geschichte und Bauten, Funde und Erforschung einer antiken Metropole (DuMont Dokumente; Köln 1988); STERNAGEL, *Pergamon* (dort auch weitere Lit.).

(17) RADT, *Pergamon*, 275-279.

(18) Ebd., 222-224; auch OHLEMUTZ, *Kulte*, 102-103.

(Dionysos als Theatergott) und Herrscherkult. Der große Zeusaltar, heute im Pergamonmuseum in Berlin, mit dessen Bau wohl 181 v.Chr. aus Anlaß eines Sieges in der Schlacht von Magnesia begonnen wurde, hat unmittelbar mit dem Herrscherkult nichts zu tun (19).

Aus dem Bereich der Stadtgrabung verdient das Heroon für Diodoros Pasparos besonderes Interesse (20). Dieser Diodoros Pasparos war ein einflußreicher Bürger, der sich ca. 70 v.Chr. große Verdienste um die Stadt erwarb. Die Volksversammlung beschloß deshalb die Errichtung einer Kultstätte zu seinen Ehren noch zu seinen Lebzeiten. Die Anlage besteht aus einem Raum mit Statuen und Inschriften, wo Opfer und Mahlzeiten stattfanden, und aus einer Art Hörsaal für Festvorträge und musische Wettkämpfe. Sie wurde auch lange nach dem Tod des dermaßen Geehrten noch genutzt.

Das älteste erhaltene Heiligtum Pergamons ist der Tempel der Athene, in dessen Gelände auch die berühmte Bibliothek von Pergamon (21) untergebracht war. Auf einem Rundsockel im Tempelhof stand eine Statue der Göttin. Sie wurde im Jahre 20 v.Chr. abgebaut und durch ein Standbild des Kaisers Augustus ersetzt (22). Eine Ehreninschrift aus diesen Jahren lautet: "Den Selbstherrscher, Caesar, den Gottessohn, den Gott Sebastos (Augustus), jeglichen Landes und Meeres Aufseher" (23). Im größten Gymnasium der Stadt hatten auf der mittleren Terrasse Statuen der *Theoi Sebastoi*, d.h. von Kaiser Augustus und seiner Gattin Livia, ihren Platz (24). Der Kult dieser beiden fand auch ins Demeterheiligtum Eingang (25). 29 v.Chr. schon erhielt die Stadt die Erlaubnis, den ersten Tempel für Augustus und die *Dea Roma*, die Göttin Rom, in der Provinz Asien zu errichten (26). Leider ließ sich bis heute nicht eindeutig klären, wo dieser Tempel lag. Eine Vermutung geht dahin, daß es ein Vorgängerbau für das

(19) RADT, *Pergamon*, 190-206.

(20) Ebd., 279-285.

(21) Die aber nach Plutarch, *Anton.* 58:5, im Jahre 41/40 v.Chr. von Marcus Antonius zugunsten Alexandriens kräftig dezimiert wurde.

(22) RADT, *Pergamon*, 182-183.

(23) Inschriften von Pergamon Nr. 381; bei A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt (Tübingen [4]1923) 295.

(24) RADT, *Pergamon*, 140. Erst aus dem späten 2. Jh.n.Chr. stammt der Kaisersaal am Ostende des Nordflügels im oberen Gymnasium (ebd. 145); vgl. auch OHLEMUTZ, *Kulte*, 236.

(25) RADT, *Pergamon*, 213: "Dies beweisen die Köpfe von mehreren Statuen Angehöriger des Kaiserhauses, allen voran ein Kopf des Augustus. Seine Gattin Livia ließ sich auf pergamenischen Münzen als sitzende Demeter mit Kornähren in der Linken und dem Zepter in der Rechten darstellen"; vgl. OHLEMUTZ, *Kulte*, 222.

(26) PRICE, *Rituals*, 56, 133, 252 (mit Nachweisen). S. nur Tacitus, *Annalen* 4.237.3.

spätere Trajaneum war (27), das seit seiner Errichtung im frühen 2. Jh.n.Chr. die Stadt Pergamon buchstäblich überragte. Als Tempel für Zeus Philios und Kaiser Trajan bzw. Kaiser Hadrian wurde es mit gewaltigen, steil abfallenden Stützmauern in die Spitze des Burgberges hineingebaut (28).

Außerhalb der Stadt liegt im Südwesten ein Asklepiosheiligtum, dessen Ruhm als Heilstätte und Kurort dem von Epidauros kaum nachstand (29). Am Säulengang, der dorthin führt, findet sich ein echtes Heroon mit einer Grabkammer, vielleicht dem Telephos, dem sagenhaften Gründer von Pergamon, gewidmet. Eine Statue Kaiser Hadrians aus einem Raum an der Nordostecke trägt auf der Basis die Weiheinschrift "dem Gott Hadrian" (30).

Die Strukturierung des öffentlichen Raumes durch den Herrscher- und Kaiserkult am Beispiel Pergamons aufzuzeigen war unser Ziel. Was wir beobachtet haben, ermöglicht uns zusätzlich einige knappe Anmerkungen zu genetischen Aspekten dieses Phänomens und zu seiner Funktion als soziales Zeichensystem (31). Zu seinen Wurzeln zählen mit allem Vorbehalt (a) die ältere griechische Praxis der Heroisierung von Verstorbenen und (b) der Wohltäterkult, der Antwort auf die Erfahrung von Hilfe und Rettung gibt, zunehmend auch gegenüber noch lebenden Menschen, Feldherrn und Machtha-

(27) Ohne die unerläßliche Problematisierung übernommen von H. KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a; Tübingen 1974) 63.

(28) RADT, *Pergamon*, 239-250. Strittig bleibt, ob die beiden Kaiser *als* Zeus Philios und Zeus Olympios verehrt wurden oder ob sie — wahrscheinlicher — lediglich eine Tempelgemeinschaft mit der überlegenen olympischen Gottheit eingingen; Diskussion bei OHLEMUTZ, *Kulte*, 79-83.

(29) RADT, *Pergamon*, 250-271; OHLEMUTZ, *Kulte*, 123-173. Eine instruktive Fallstudie bei H. MÜLLER, "Ein Heilungsbericht aus dem Asklepieion von Pergamon", *Chiron* 17 (1987) 193-233.

(30) Vgl. PRICE, *Rituals*, 183 und Plate 4a. Während Price von einem "Imperial Room" spricht, entdecken andere (auch W. Radt) darin eine Bibliothek, aber das muß, worauf Price selbst hinweist (253), nicht notwendigerweise ein Gegensatz sein.

(31) Maßgeblich ist für das Folgende vor allem die bahnbrechende Arbeit von PRICE, *Rituals*. Von den früheren Arbeiten gehört m.E. zu den wichtigsten C. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte* (Zet. 14; München ²1970). Ansonsten nenne ich aus der reichen Lit. nur noch die Übersichten: P. HERZ, "Bibliographie zum römischen Kaiserkult (1955-1975)", *ANRW* II/16.2 (1978) 833-910; W. DEN BOER (Hrsg.), *Le culte des souverains dans l'empire Romain* (Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 19; Vandœuvres 1973); A. WLOSOK (Hrsg.), *Römischer Kaiserkult* (WdF 372; Darmstadt 1978); J. RUFUS FEARS, *RAC* XIV, 1047-1093; Å.V. STRÖM – W. PÖHLMANN – A. CAMERON, *TRE* XV, 244-255.

bern zumeist, aber nicht ausschließlich. Auf dieser Basis bildeten sich seit 400 v.Chr., also noch vor Alexander dem Großen einsetzend, in der östlichen Mittelmeerwelt zunächst lokal begrenzte Formen der Herrscherverehrung heraus, die vor allem von den Nachfolgern Alexanders des Großen in Kleinasien, Syrien und Ägypten bewußt gefördert wurden. Von 220 v. Chr. an wandten sich die Römer nach Osten und gliederten Gebiet um Gebiet ihrem Herrschaftsbereich ein. Die Bewohner Kleinasiens mußten die politische und militärische Überlegenheit der Römer in ihr eigenes Weltbild integrieren und mit ihrer eigenen Identität vermitteln. Das gelang ihnen dadurch, daß sie an die römische Macht und ihre Vertreter die Kategorien des hellenistischen Herrscherkultes herantrugen. So konnten sie diese teils als Demütigung, teils als Rettung erlebten Vorgänge in vertraute Lebenszusammenhänge einbinden. Das wiederum hat seine Rückwirkungen auf Rom, aber es bleibt ein unverkennbares Gefälle zwischen der östlichen und der westlichen Reichshälfte bestehen. Kaiser, die sich im Osten göttliche Verehrung gefallen ließen, übten in Rom diesbezüglich zu Lebzeiten — die Apotheose nach dem Tod ist davon zu unterscheiden — politisch kluge Zurückhaltung. In diesen großflächigen Zusammenhang ordnet sich die auffällige Tatsache ein, daß sich gerade Kleinasien zu einer Hochburg des Kaiserkults entwickelte. Wenn irgendwo, dann mußte es hier zu Konflikten mit dem entstehenden Christentum kommen.

2. *Antipas, der "treue Zeuge"*

In das Panorama der Stadt Pergamon ist nun einzuzeichnen, was wir aus dem dritten Sendschreiben in Offb 2,12-17 über die christliche Gemeinde an diesem Ort erfahren. Zweimal wird die Stadt in V. 13 als Wirkungsstätte des Satans charakterisiert: "Ich weiß, wo du wohnst, nämlich dort, wo der Thron des Satans steht... in den Tagen des Antipas, meines treuen Zeugen, der bei euch getötet wurde, wo der Satan wohnt". Können wir den "Thron des Satans" noch näher identifizieren? Genannt werden alternativ: der große Zeusaltar bzw. das ganze Ensemble von Athena-Tempelareal und Zeusaltar (32) oder ein Heiligtum des Kaiserkults (33). Für

(32) Z. B. DEISSMANN, *Licht*, 240, Anm. 8; LOHMEYER, *Offb*, 25.

(33) MÜLLER, *Offb*, 110; vermittelnd ROLOFF, *Offb*, 54: "Pergamon insgesamt als Hochburg heidnischer Religiösität"; auch R. NORTH, "Thronus Satanae Pergamenus", *VD* 28 (1950) 65-76, der die diversen Möglich-

letzteren Vorschlag spricht Offb 13,2: Dem Tier aus dem Meer, das das römische Weltreich verkörpert, übergibt der Drache (zuvor in 12,9 als alte Schlange, als Teufel und Satan kenntlich gemacht), "seine Macht und *seinen Thron* und große Gewalt". Der weithin sichtbare Trajanstempel, der auf dem Berggipfel thront, gäbe von der Bildvorgabe her einen vorzüglichen Kandidaten ab(34). Nur kommen wir damit, wenn wir probehalber an der gängigen Datierung der Offenbarung in die Zeit Domitians festhalten(35), in Terminschwierigkeiten. Wir müssen schon auf den leider nicht genau lokalisierbaren Tempel des Augustus und der *Dea Roma* zurückgreifen(36).

Beide wohnen nach V. 13 am gleichen Ort: die angesprochene christliche Gemeinde und der Satan. Das muß zum Zusammenstoß führen, und das erste Opfer ist zu beklagen, nämlich Antipas, der "treue Zeuge". Er ist dem Glauben treu geblieben (Wortspiel mit πίστις und πιστός), er hat am Zeugnis für Jesus, das sich im Bekenntnis verdichtet, festgehalten und ist deshalb getötet wor-

---

keiten konzis bespricht, entscheidet sich für eine umfassendere Lösung: die hoch oben thronende Stadt mit ihren vielen Heiligtümern; vgl. zu weiteren Versuchen, die z.B. das Asklepieion angesprochen sehen, C. J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (JSNTSS 11; Sheffield 1986) 82-87 (optiert selbst für "the emperor-cult").

(34) Auf ihn wäre zu übertragen, was DEISSMANN, *Licht*, 240, zugunsten des Zeusaltars ins Feld führt: "... kein anderes Heiligtum der Bergstadt lag so weithin sichtbar und konnte so im ganzen Lande als typischer Repräsentant des satanischen Heidentums gelten".

(35) Sie wird mit konvergierenden Argumenten, die sich längst nicht alle auf eine Verfolgungssituation beziehen, verteidigt von HEMER, *Letters*, 2-12; ebenso von A.Y. COLLINS, "Myth and History in the Book of Revelation: The Problem of Its Date", *Traditions in Transformation.* Turning Points in Biblical Faith (FS F. M. Cross [ed. B. HALPERN–J. M. LEVENSON]; Winona Lake, IN 1981) 377-403; DIES., "Dating the Apocalypse of John", *BR* 26 (1981) 33-45. Trotz des etwas täuschenden Titels hält daran auch fest B. NEWMAN, "The Fallacy of the Domitian Hypothesis: Critique of the Irenaeus Source as a Witness for the Contemporary-historical Approach to the Interpretation of the Apocalypse", *NTS* 10 (1963/64) 133-139. Vgl. noch D. WARDEN, "Imperial Persecution and the Dating of 1 Peter and Revelation", *JETS* 34 (1991) 203-212.

(36) Mit W. M. RAMSAY, *The Letters to the Seven Churches of Asia and Their Place in the Plan of the Apocalypse* (London 1904; Repr. Grand Rapids 1963) 294. Als weitere Möglichkeit erwägt COLLINS, "Persecution", 733, "the residence of the Roman governor or the place where he made judicial decisions".

den (37). Wie das und warum das geschah, wissen wir nicht sicher. Wir können Lynchjustiz durch eine aufgebrachte Menge nicht völlig ausschließen, aber im allgemeinen war das Rechtswesen in den römischen Provinzen gut entwickelt. Aussichtsreicher erscheint ein vorsichtiger Rückschluß aus dem Christenbrief, den der jüngere Plinius 112 n.Chr. aus der kleinasiatischen Provinz Bithynien an Kaiser Trajan richtet (38).

Wenn Plinius einleitend sagt, er habe bisher "Christenprozessen nie beigewohnt" (96.1), gibt er auch zu erkennen, daß es solche Prozesse im Osten, wo er zum ersten Mal weilt, schon länger gab. Und er wendet dann doch ein offenbar schon eingespieltes Verfahren an, das er sich von Trajan lediglich billigen lassen will. Aktiv wird er nicht von sich aus, sondern nur auf Anzeige hin (96.5). Das wird Trajan sogar noch verschärfen: nur auf namentliche, nie auf anonyme Anzeigen hin (97.2; vgl. auch 1: "nachspüren soll man ihnen nicht"). Dann aber greift sofort die Todesstrafe, wenn die Angeklagten den Opfertest nicht bestehen, wenn sie nicht mit den Worten des Plinius "nach meinem Vorbild die Götter anriefen und Deinem Bild, das ich zu diesem Zweck zusammen mit den Götterbildern hatte heranholen lassen, mit Weihrauch und Wein ein Bittopfer dargebracht hatten, außerdem Christus verflucht hatten" (96.5; vgl. 6).

Trajan nennt in seiner Antwort sein eigenes Standbild nicht mehr, sondern begnügt sich mit dem "Kultakt zu unseren Göttern" (97.1). Aber es fragt sich, ob er in seinem eigenen Brief aus Rom überhaupt anders verfahren konnte. Es wäre jedenfalls vorschnell, daraus zu folgern, das Kaiserbild

(37) Der Zeugnisbegriff ist hier noch nicht martyrologisch zu verstehen; vgl. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Priester für Gott*. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse (NTAbh NF 7; Münster 1972), 243-244: Das Moment des Todes muß noch eigens unterstrichen werden, das "Zeugesein für Jesus" allein bedingt "noch nicht den Tod, sondern der Tod kann als Folge dieses Zeugeseins eintreten"; *v.* zuletzt mit Diskussion verschiedener Positionen R. FILIPPINI, "La forza della verità. Sul concetto di testimonianza nell'Apocalisse", *RivB* 38 (1990) 401-449.

(38) Plinius d.J., *Ep.* 10.96.1-10; mit der Antwort Kaiser Trajans ebd. 97.1-2; vgl. dazu die vorzügliche Auslegung von R. FREUDENBERGER, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert*, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians (MBFF 52; München 1967) bes. 139-141 (die Selbstkorrektur in *TRE* VIII, 24 erscheint mir nicht unbedingt erforderlich zu sein); etwas anders SPEIGL, *Staat*, 58-81, der aber auch feststellt: "Die Sicherheit", mit der Plinius vorging, "stammt aus der früheren Praxis" (62). Zur Stellung des Briefwechsels mit Trajan in der Briefsammlung des Plinius allgemein vgl. vor allem P. CUGUSI, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero con cenni sull'epistolografia preciceroniana* (Rom 1983) 229-239.

habe in der Kontroverse gar keine Rolle gespielt, und das auch auf die Zeit vor Trajan auszudehnen (39). Immerhin hat Domitian im Kaisertempel in Ephesus ein überdimensionales Abbild seiner selbst aufstellen lassen (40). Verschlüsselt beschreibt die Verehrung von Kaiserstatuen auch Offb 13, 14-15: Das Tier vom Land verführt die Erdenbewohner dazu, ein Bild für das Tier aus dem Meer anzufertigen, "und ihm wurde gegeben, dem Bild des Tieres Lebensgeist einzugeben, so daß das Bild des Tieres sogar zu sprechen begann, und zu bewirken, daß alle, die das Bild nicht anbeten wollten, getötet würden" (über die technischen Möglichkeiten, den zuletzt angesprochenen Zauber künstlich in Szene zu setzen, hat man in antiken Tempeln verfügt) (41).

Nach diesem Modell dürfen wir uns das Schicksal des Antipas am ehesten vorstellen. Er war sozial auffällig geworden aufgrund seiner neuen, vom Glauben bestimmten Lebenspraxis und hatte eine Anzeige provoziert. Im Gerichtsverfahren verweigerte er das Opfer vor Götter- und Kaiserbild, er bekannte sich weiter zu Jesus als seinem Herrn, anstatt ihn, wie es Plinius forderte, zu verfluchen. Das kostete ihn das Leben.

Eine Zwischenüberlegung können wir hier einschieben. In den Sendschreiben nach Smyrna und nach Philadelphia wird ungewöhnlich scharf die örtliche Judenschaft als "Synagoge des Satans" angegriffen (Offb 2,9; 3,9) (42), was notwendig an den Thron des Satans und das Wohnen des Satans in Pergamon erinnert. Vielleicht war es so, daß gelegentlich die Denunziation aus den Reihen der Synagogengemeinde kam oder daß es noch allgemeiner schon genügte, wenn Christen nicht mehr länger die Möglichkeit hatten, an teuer erkauften jüdischen Privilegien zu partizipieren, und dadurch schutzloser wurden (43). Das würde die Härte der Polemik und ihren inneren Zusammenhang erklären helfen.

(39) Richtig SPEIGL, *Staat*, 78, Anm. 112; HARRIS, "Domitian", 23-24.

(40) Vgl. PRICE, *Rituals*, 187, 255 (Belege).

(41) Vgl. S. J. SCHERRER, "Signs and Wonders in the Imperial Cult: A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13:13-15", *JBL* 103 (1984) 599-610.

(42) Gegen KRAFT, *Offb*, 61, dürften wirklich Juden gemeint sein und nicht Christen bestimmter Couleur; daß sie nach Offb 2,9 und 3,9 nur "sagen, sie seien Juden", hat eher mit dem Selbstverständnis der Christen als neues Gottesvolk Israel zu tun, vgl. ROLOFF, *Offb*, 52.

(43) HEMER, *Letters*, 8-12, führt die verschärfte Judensteuer unter Domitian (Sueton, *Dom.* 12:2: *Iudaicus fiscus*) ins Feld, die Geld kostete, aber auch von manchen Verpflichtungen gegenüber der heidnischen Gesellschaft befreite (dazu auch PÖHLMANN, *Opposition*, 247-287). Überzogen wird die-

Es fällt, wenn wir zu Antipas zurückkehren, auf, daß nur sein Name genannt wird. Bedrängnisse werden auch andernorts konstatiert (2,8), Gefängnisstrafen (2,10 (44)) und Stunden der Versuchung (3,10) in Aussicht gestellt. Aber was Hinrichtungen angeht, gewinnt man aus den Sendschreiben den Eindruck, daß Antipas eher ein Einzelfall war, ein besonders prominenter vielleicht, aber keineswegs der Normalfall (45). Wir müssen uns freimachen von der irreführenden Vorstellung, als habe jeder Christ und jede Christin täglich und stündlich in der Gefahr geschwebt, zum Opfern vor die Kaiserstatue geschleppt zu werden. Das trifft so nicht zu. Die Rede von einer allgemeinen schweren Christenverfolgung unter Domitian bedarf auch von daher dringend der Relativierung.

Ein letzter Blick auf Offb 2,13. Der Fall des Antipas liegt zeitlich bereits etwas zurück. Damals hat sich die Gemeinde von Pergamon im Glauben nicht beirren lassen, und sie hält auch weiterhin am Namen Jesu Christi fest. Aber ganz uneingeschränkt gilt das Lob für die Gegenwart nicht mehr, weil es in der Gemeinde auch eine Fraktion gibt, die anders optiert: die Nikolaiten. Das verdient Kritik, wenn auch angesichts der sonstigen Bewährung nur behutsame und verhaltene (V. 14a: "Aber ich habe gegen dich *weniges*...").

3. *Bileam, Isebel und die Nikolaiten*

In V. 14 heißt es zunächst, daß es in der Gemeinde solche gibt, die "an der Lehre Bileams festhalten". Von Bileam wird weiter gesagt, er habe König Balak gelehrt, die Kinder Israels dazu zu verleiten, "Götzenopferfleisch zu essen und Unzucht zu treiben". In der Grundperikope Num 22–24 füllt Bileam eine eher positive Rolle aus: Als heidnischer Seher vom Moabiterkönig Balak dazu en-

---

ser Ansatz von A. J. BEAGLEY, *The 'Sitz im Leben' of the Apocalypse*, with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies (BZNW 50; Berlin 1987).

(44) Im Sendschreiben nach Smyrna; diese Gefängnisstrafe wird im gleichen Vers als eine Versuchungszeit von zehn Tagen Dauer bezeichnet. Das greift auf Dan 1,12.14 zurück, wo sich vier israelitische Jünglinge am Hof Nebukadnezars weigern, von der königlichen Tafel zu essen — vielleicht ein versteckter Fingerzeig auf das weiter unten noch zu behandelnde Problem des Essens von Götzenopferfleisch; vgl. WENGST, *Pax*, 150.

(45) Auch wenn man nicht ganz soweit gehen will wie BELL, *Date*, 101: "Can the singling out of Antipas imply anything but that there were no other martyrs?"; nicht überzeugend KRAFT, *Offb*, 65.

gagiert, Israel mit wirkmächtigem Wort zu verfluchen, spricht er stattdessen aufgrund der Inspiration durch Gott Segenssprüche über das Volk aus. Aber schon im Alten Testament zeichnet sich in anderen, priesterlichen Traditionsschichten ein deutlich negatives Bild ab. Bileam hat nach Dtn 23,5-6 das Volk doch verflucht. Mehr noch, er hat nach Num 31,16 (wohl ein später Text) das angestiftet, was in Num 25,1-3 noch ohne sein Zutun geschieht: Die Töchter der Moabiter (bzw. in 25,6.14-18 und 31,16 der Midianiter) verführen die Israeliten zur Unzucht und auf diesem Weg auch zur Teilnahme an ihren Opfermählern und zum Götzendienst (46). Das baut die jüdische Überlieferung, für uns u.a. bei Philo und Josephus faßbar, weiter aus (47). In dieser Sicht wird Bileam schließlich im Neuen Testament, im Judasbrief und im zweiten Petrusbrief, zu einem Prototyp des Irrlehrers, der aus purer Habgier handelt (48).

Auffällig parallel mit V. 14 konstruiert und zusätzlich mit zwei Vergleichspartikeln versehen ist V. 15: "So hast auch du solche, die an der Lehre der Nikolaiten gleicherweise teilhaben". Schon das legt die Vermutung nahe, daß wir es nicht etwa mit zwei verschiedenen Gruppen zu tun haben, sondern mit einer. Die Nikolaiten sind mit dem symbolgeladenen Negativbeispiel aus dem Alten Testament polemisch anvisiert (49). Sie und ihre Anhänger praktizieren, was der Verf. Götzenopferfleisch essen und Unzucht treiben nennt.

(46) Vgl. an weiteren Textstellen Num 31,8 (Bileam wird mit dem Schwert getötet); Jos 13,22; 24,9-10; Neh 13,2; Mich 6,5; *v.* K.G. KUHN, *TWNT* I, 521-523; P. SCHÄFER, *TRE* VI, 639-640.

(47) Philo, *Vit. Mos.* 1:263-304 (bes. 296-299); Josephus, *Ant.* 4:100-158 (bes. 129-130).

(48) Vgl. Jud 11; 2 Petr 2,15-16; die Habgier auch bei Philo, *Vit. Mos.* 1:268, und bei den Rabbinen, *v.* Bill. III, 771. Das sekundäre Einbringen der Habgier, die wir weiter unten für die Bestimmung des situativen Kontextes noch benötigen werden, mit dem Ziel der moralischen Diskreditierung einer Erzählfigur hat eine Parallele in der ntl. Judasüberlieferung.

(49) So mit der exegetischen Mehrheitsmeinung. Daß sich die Nikolaiten selbst auf Bileam berufen haben sollten, halte ich trotz M. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief.* Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140; Göttingen 1986) 197, für unwahrscheinlich. Ob es eine etymologische Brücke von *bala-am* = Verschlinger des Volkes (Bill. III, 793) zu *Niko-laos* = Besieger des Volkes gibt, mag dahingestellt bleiben, auch wenn das zeitweilig eine führende Hypothese war, *v.* L. SEESEMANN, "Nikolaos und die Nikolaiten. Ein Beitrag zur ältesten Häresiologie", *ThStKr* 66 (1893) 47-82, hier 49.

Das wird durch ein anderes Sendschreiben bestätigt. Es geht dabei weniger um das erste Sendschreiben nach Ephesus (Offb 2,1-7), wo die Gemeinde dafür gelobt wird, daß sie "die Werke der Nikolaiten" haßt, "die auch ich hasse" (2,6)(50). Einschlägig ist vor allem das Schreiben nach Thyatira mit dem harten Tadel, der die Gemeinde trifft, weil sie eine Frau namens Isebel ungehindert gewähren läßt. Diese Isebel nennt sich, so der Text, "selbst Prophetin und lehrt und verführt meine Knechte, Unzucht zu treiben und Götzenopferfleisch zu essen" (2,20). Das Thema der Unzucht wird auch im Umkehrruf von V. 21 und in der Strafandrohung von V. 22-23 fortgeführt: "... und sie will nicht umkehren von ihrer Unzucht. Siehe, ich werfe sie aufs Krankenlager und die, die mit ihr Ehebruch treiben, in große Bedrängnis, wenn sie nicht umkehren von ihren Werken, und ihre Kinder werde ich töten durch Pest".

Die Parallelen zu den Nikolaiten bestehen im gleichen Vorwurf des Götzenopferfleischessens und der Unzucht, im Stichwort "Lehre", "lehren" (vgl. 2,14-15 mit 2,20-24) sowie in der Tatsache, daß wieder ein alttestamentlicher Deckname mit abwertender Zielsetzung gewählt wird. Denn diese Frau, die als christliche Prophetin in der Gemeinde von Thyatira wirkt, hieß mit ihrem Eigennamen schwerlich Isebel. Der Autor greift vielmehr auf die Frau von König Ahab im Alten Testament zurück. Sie hat als Nichtisraelitin den König und das Volk dazu verführt, dem Baal zu dienen (1 Kön 16,29-33; 18,19), und sie hat dem wahren Propheten Gottes, Elija nämlich, nach dem Leben getrachtet (1 Kön 19,2). Isebel und Bileam stehen somit auf einer Linie, und die "Kinder" der "Isebel" aus 2,23, was soviel bedeutet wie ihre Anhängerschar, dürfen wir getrost im gleichen Umfeld ansiedeln wie die Nikolaiten und ihre Gefolgschaft in 2,6 und 2,15.

Wir stoßen also in drei der sieben Adressatengemeinden auf eine relativ gleichförmige Bewegung, die wir der Einfachheit halber mit dem Sammelbegriff "Nikolaiten" belegen wollen. Sie war innergemeindlich verwurzelt, pflegte aber auch übergemeindlichen Austausch. Der Verfasser prangert die Neigung zur Unzucht als

(50) Ihre Verbindung zu den in 2,2 von der Gemeinde entlarvten falschen Propheten ist noch einmal eine Frage für sich. MÜLLER, *Offb*, 96-97, 101-102, spricht sich für eine Identifizierung der beiden Gruppen aus, was möglich, aber nicht restlos gesichert erscheint. Die Nikolaiten würde ich auch bei einer Identifizierung dennoch nicht so restlos wie Müller im Phänotyp der Wandermissionare aufgehen lassen (s.u.).

eines ihrer hervorstechenden Merkmale an. Das braucht trotz der drastischen Art und Weise, wie er das im Fall der Isebel ausmalt (ihr jetziges "Krankenlager" karikiert das frühere "Lotterbett"), nicht wörtlich genommen zu werden. Schon im Alten Testament dient Unzucht als Metapher für den Abfall von Gott und die Hinwendung zu den Götzen (so für Isebel 2 Kön 9,22) ([51]), motiviert sicher von der Erfahrung oder von dem Verdacht, daß heidnische Kulte in sexuelle Orgien einmünden konnten, aber davon doch prinzipiell ablösbar. Das Aposteldekret, auf das unser viertes Sendschreiben mit "Ich werfe keine andere (zusätzliche) Last auf euch außer..." in V. 24-25 anspielt (vgl. Apg 15,28), untersagt Heidenchristen neben dem Genuß von Götzenopferfleisch, von Blut und von Ersticktem auch die Unzucht (Apg 15,29; vgl. 15,20; 21,25). Das meint primär wohl Ehen in verbotenen Verwandtschaftsgraden nach Lev 18,6-18 ([52]). Diesen konkreten Anlaß wollen wir, ohne die Anlehnung an das Aposteldekret insgesamt zu ignorieren, gar nicht in unsere Texte eintragen. Aber es erübrigt sich für die Sendschreiben jedes — in der Kommentarliteratur durchaus übliche — Sowohl-als-Auch: Unzucht gleich Gefährdung durch heidnische Kulte, aber auch gleich Laxheit hinsichtlich der Sexualmoral. Vielmehr verbirgt sich hinter dem verbal geäußerten Unzuchtsverdacht der Vorwurf, die angegriffenen, wohlgemerkt christlichen Kreise würden es an der notwendigen Distanz zur heidnischen Stadtgesellschaft und ihren vielfältigen Formen der Religionsausübung fehlen lassen. Allzu große Kompromißbereitschaft kommt in den Augen des Apokalyptikers bereits dem Götzendienst gleich. Wenn es einer weiteren Konkretisierung bedarf, wird man sie aus Offb 17,1-5 und 18,2-3 gewinnen, wo in dürftiger Verkleidung das römische Weltreich als die große Dirne erscheint. Das ist der Götze, dem zu huldigen sich in der Sicht des Johannes auch die Nikolaiten anschicken. Sie sollten aber bedenken, daß es in der künftigen Himmelsstadt, dem neuen Jerusalem, nach Offb 22,15 (vgl. 21,8) keine Unzüchtigen und keine Götzendiener mehr geben wird.

Die Lebenspraxis unmittelbar betreffen dürfte das Thema des Essens von Götzenopferfleisch. Dazu muß man wissen, daß es je

([51]) Vgl. S. ERLANDSSON, *TWAT* II, 612-619; zu Isebel außerdem noch I. LJUNG, "Om 'Isebel' i Samaria, Tyatira och frankerrit", *SEÅ* 54 (1989) 127-134.

([52]) Vgl. A. WEISER, *Die Apostelgeschichte*. Kapitel 13-28 (ÖTK 5/2; Gütersloh – Würzburg 1985) 383.

nach gesellschaftlicher Lage gar nicht so einfach war, den Verzehr von Götzenopferfleisch völlig zu vermeiden. Fleisch gehörte in der Antike, weil es kostspielig war, nicht zu den Grundnahrungsmitteln. In vielen Fällen wurde es nur durch Schlachtopfer gewonnen und bei Opfermählern verzehrt, sei es bei den großen städtischen Festen (für Minderbemittelte oft die einzige Gelegenheit zum Genuß von Fleisch), sei es bei den Zusammenkünften von Handwerkern und Kaufleuten, die in der Form privater Kultvereine organisiert waren. Auch dem Fleisch, das auf den Märkten feilgeboten wurde oder das bei Gastmählern in heidnischen Häusern auf den Tisch kam, konnte man nie ganz trauen ([53]). Das wußte auch Paulus, der einige Jahrzehnte früher das Problemfeld in 1 Kor 8–10 sehr differenziert behandelt hat. Trotz des Aposteldekrets, das er entweder gar nicht kennt oder, wenn er es kennt, für seine heidenchristlichen Gemeinden nicht akzeptiert, gibt er den Verzehr von Götzenopferfleisch grundsätzlich frei, schränkt ihn in der Praxis aber entschieden ein, indem er Rücksichtnahme auf das Gewissen all derer fordert, die sich skandalisiert fühlen konnten. Die Korinther hatten ihre noch freizügigere Praxis mit ihrer Erkenntnisfähigkeit begründet (1 Kor 8,1-4). Später, im 2. Jahrhundert, hören wir von Gnostikern, die bedenkenlos Götzenopferfleisch essen, weil ihre Einsicht in das wahre Wesen der Dinge ihnen das erlaubt ([54]).

Unter dieser Rücksicht erscheint es bemerkenswert, wie Offb 2,24 die Lehre der Anhänger Isebels inhaltlich qualifiziert: Sie würden, heißt es dort, behaupten, "die Tiefen des Satans erkannt" zu haben. Die Erwähnung des Satans wird wieder aufs Konto der Polemik des Autors gehen, der so Beziehungen zum Thron und zum Wohnort des Satans als Inbegriff des römischen Kaiserkults in 2,13 herstellt. Die Nikolaiten haben wie Paulus in 1 Kor 2,10 von einer pneumatischen Erkenntnis der Tiefen Gottes gesprochen, die ihnen ein Überlegenheitsgefühl gegenüber den vorfindlichen Lebensbedingungen verlieh. Wer z.B. die völlige Nichtigkeit der Kaiserverehrung durchschaute, brauchte nicht jede zufällige Berührung mit äußeren

([53]) In der Markthalle von Pompeji wurde eine Kapelle für den Kaiserkult flankiert von einem Verkaufslokal mit Fleisch- und Fischbank und einem Gebäude mit Räumen für Opfermahlzeiten gefunden, vgl. mit näheren Angaben H. J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult.* Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum 1. Korintherbrief (NTAbh NF 15; Münster [2]1986) 273-274.

([54]) Vgl. nur Irenäus, *Adv. Haer.* 1.6.3.

Formen ängstlich zu scheuen (55). Johannes dämonisiert ein solches Erkenntnisbewußtsein, weil es das mühselige Ringen um die Grenzziehung gegenüber der "civic religion", der bürgerlichen Religiösität einer nichtchristlichen Umwelt, torpediert (56). Daß dabei die Frage, welche Mahlzeiten man mit wem zusammen verzehrt, mehr ist als nur die Spitze eines Eisbergs, sieht man auch an folgendem: Der Überwinderspruch im Sendschreiben nach Pergamon (Offb 2,17) stellt dem Sieger das verborgene Manna in Aussicht, die himmlische Speise, offenkundig als Gegenentwurf zu den inkriminierten irdischen Mahlzeiten (57). Nur wer sich auf Erden des Götzenopferfleisches enthält, darf teilhaben am Hochzeitsmahl des Lammes (Offb 19,9; vgl. auch 3,20).

Die Nikolaiten in den Sendschreiben scheinen sich nicht nur zeitlich gesehen auf halbem Wege zwischen Paulus und der Gnosis des 2. Jahrhunderts zu befinden. Dem Typ nach repräsentieren sie, was in diesem Gebiet um Ephesus nicht weiter verwundern kann, ein nachpaulinisches Christentum mit manchen Zügen, die zur späteren Gnosis hin tendieren (58). Erklärungsbedürftig bleibt noch ihr Name, den sie sich, da er keine Polemik enthält, selbst zugelegt ha-

(55) Sehr weitgehend RAMSAY, *Letters*, 300-301.

(56) Die andere Möglichkeit vertritt BOUSSET, *Offb*, 220: Die These der Gegenpartei lautete, "man müsse die Tiefen des Satans kennenlernen, die satanische Macht des Heidentums persönlich ergründen"; vgl. zu beiden Erklärungen H. ZIMMERMANN, "Christus und die Kirche in den Sendschreiben der Apokalypse", *Unio Christianorum* (FS L. Jaeger; Paderborn 1962) 176-197, hier 193, mit Hinweis auf die Bedeutung von βάθος allgemein in gnostischen Schriften, *v.* Irenäus, *Adv. Haer.* 1.21.2; Hippolyt, *Ref. Haer.* 5.6.4.

(57) Vgl. HEMER, *Letters*, 95; ebd. 98 auch zu der Möglichkeit, evtl. den weißen Stein aus V. 17 als eine Art Teilnehmerausweis in die Mahlszenerie einzubeziehen.

(58) Nach N. BROX, "Nikolaos und Nikolaiten", *VigChr* 19 (1965) 23-30, ist über einen Zusammenhang der Nikolaiten in Offb 2 mit der gleichnamigen "gnostischen Sekte der Häretiker-Kataloge nichts mehr auszumachen" (26); dort auch die Väterbelege; zu exklusiv gnostisch interpretiert G.A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, "Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis", *ZNW* 13 (1912) 293-305; vgl. allg. noch SEESEMANN, "Nikolaiten", zu den Vätern 59-82; M. GOGUEL, "Les Nicolaïtes", *RHR* 115 (1937) 5-36; P. JANZON, "Nikolaiterna i Nya Testamentet och i fornkyrkan", *SEÅ* 21 (1956) 82-108; SCHÜSSLER-FIORENZA, "Apocalyptic", 567-571; R. HEILIGENTHAL, "Wer waren die 'Nikolaiten'? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums", *ZNW* 82 (1991) 133-137.

ben dürften. Pate stand bei der Namensgebung der vom Heidentum zum Judentum und dann zum Christentum konvertierte Proselyt Nikolaos, der in der Liste der sieben "Diakone" in Apg 6,5 nach Stephanus, Philippus und vier weiteren an letzter Stelle genannt wird. Er gehörte zu den Jerusalemer Hellenisten, denen auf dem Umweg über Antiochien auch Paulus viel verdankt. Wenn man die Namenswahl überhaupt historisch auswerten will, dann so, daß die geistige Ahnengalerie der Nikolaiten über radikalisierte nachpaulinische Theologie und paulinisches Heidenchristentum bis zur Gesetzeskritik der Jerusalemer Hellenisten zurückweist. Das will selbstverständlich nicht besagen, daß Nikolaos die Nikolaiten tatsächlich gegründet habe, sondern nur, daß und warum und mit welchem sachlichen Recht die Nikolaiten gerade diesen Namen wählten.

Wenn wir uns mit den in neutestamentlichen Schriften anvisierten Gegnern beschäftigen, stehen wir immer vor der Schwierigkeit, daß wir nur die eine Seite hören. Der alten Forderung des *audiatur et altera pars* können wir nicht Genüge tun. Der Eindruck, den wir aus den Texten bezüglich der Nikolaiten gewinnen, geht zweifellos in die Richtung, daß es sich bei ihnen um eine häretische Strömung handelt, die sich in der Minderheit befindet und die Johannes zu Recht bekämpft. Aber damit folgen wir nur der subjektiven Perspektive des Apokalyptikers und setzen einem Zerrbild auf. Faktisch haben die Nikolaiten, was man im Grund auch aus den Sendschreiben noch verspürt, Erfolg in den Gemeinden gehabt. Sie boten eine auch denkerisch gut begründete Alternative, mit deren Hilfe man die Reibungsflächen mit der nichtchristlichen Gesellschaft auf ein Minimum reduzieren konnte. Ihre "Auffassung repräsentierte eine wichtige theologische Lösung für Christen in Kleinasien, da das Essen von Götzenopferfleisch bei Gastmählern und die Teilnahme an den religiösen Zeremonien der Handelsvereinigungen und des Staatskultes unumgänglich war für einen Christen, der aktiv am gesellschaftlichen, geschäftlichen und politischen Leben seiner Zeit teilnehmen wollte" ([59]). Woher die tiefe Aversion des Apokalyptikers ihnen gegenüber rührt, müssen wir noch genauer ergründen. Zuvor aber sollten wir unseren Horizont etwas erweitern durch einige Streiflichter aus späteren Kapiteln der Johannesoffenbarung.

([59]) E. SCHÜSSLER-FIORENZA, "Religion und Politik in der Offenbarung des Johannes", *Biblische Randbemerkungen* (FS R. Schnackenburg; Würzburg 1974) 261-272, hier 267.

III. "Das Geheimnis der Frau und des Tieres" (Offb 17,2): Schrecken und Faszination der politischen Macht

Fast allgemein wird zugestanden, daß Kap. 13 und Kap. 17–18 der Offb den sakral überhöhten Machtanspruch des römischen Reiches in mythischen Bildern von alptraumhafter Dichte zur Darstellung bringen (60). Offb 12 erzählt die Vorgeschichte.

1. *Das Tier aus dem Meer und vom Land (Offb 13)*

Der Drache, der in 12,9, wie oben bereits erwähnt, auch Satan heißt, verfolgt das Kind der Himmelsfrau, die Himmelsfrau selbst und, als beide in Sicherheit gebracht sind, "die übrigen ihres Samens" (12,17), d.h. die christliche Gemeinde auf Erden. Er stellt sich in 12,18 ans Ufer des Meeres, und aus den Fluten steigt sein Spiegelbild (vgl. 12,3 mit 13,1), zum Leben erweckt, empor. Dieses Untier mit sieben Köpfen, zehn Hörnern und zehn Diademen (13,1), dessen zeichnerische Darstellung die ganze Kunst eines Albrecht Dürer verlangte (61), vereinigt in sich Züge von Panther, Bär und Löwe (13,2). Trotz dieser traumhaft-visionären Züge ist es am Schreibtisch entstanden, nach Art einer *bricolage*, einer "Bastelei", wie die französischen Strukturalisten sagen. Die vier Tiere aus Dan 7,1-8, die dort vier Weltreiche symbolisieren, wurden in eine einzige Gestalt hinein verdichtet. Das soll nicht daran hindern, diese literarische Technik in einem zweiten Schritt mit der Traumarbeit zu vergleichen, wo solche Verdichtungsprozesse die Regel sind.

(60) Vgl. nur H. Schlier, "Vom Antichrist. Zum 13. Kapitel der Offenbarung Johannis", *Die Zeit der Kirche*. Exegetische Aufsätze und Vorträge (Freiburg 1956) 16-29; A.Y. Collins, "The Political Perspective of the Revelation to John", *JBL* 96 (1977) 241-256; Dies., "Revelation 18: Taunt-Song or Dirge?", *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (ed. J. Lambrecht) (BETL 53; Löwen 1980) 185-204; J. Pikaza, "La perversión de la política mundana. El sentido de las bestias y la cortesana en Apoc. XI-XIII y XVII-XX", *EPOM* 27 (1971) 557-594; F. Bovon, "Possession ou enchantement. Les institutions romaines selon l'Apocalypse de Jean", *Cristianesimo nella storia* 7 (1986) 221-238.

(61) Glänzende Exegesen zu Dürers berühmtem Holzschnittzyklus bei A. Perrig, *Albrecht Dürer oder Die Heimlichkeit der deutschen Ketzerei.* Die "Apokalypse" und andere Werke Dürers von 1495-1513 (Acta Humaniora; Weinheim 1987).

Die Beziehung zu Rom wird durch die Anspielung auf die Sieben-Hügel-Stadt (62) in 17,9 klargestellt: "Die sieben Köpfe sind sieben Berge, auf denen die Frau thront, und es sind sieben Könige". Daß die Häupter zugleich Berge und Könige vertreten, bedeutet keinen Widerspruch: Symbole, Traumsymbole zumal, sind mehrdeutig. Für die Lästernamen auf den Köpfen in 13,1 darf man daran erinnern, daß Domitian mit *dominus et deus* angeredet wurde (63). Diese Titulierung als "Herr und Gott" gebraucht Offb 4,11 exklusiv für Gott im Himmel. Auch der Parusiechristus trägt in 19,12 auf dem Haupt viele Diademe und einen Namen, den niemand kennt.

Wir kommen damit einem Verfahren des Autors auf die Spur, das man als polemischen Parallelismus bezeichnen kann (64) und das im Effekt direkt parodistisch und karikierend wirkt. Das Böse wird als Nachäffung des Guten entlarvt, noch dazu als eine unvollkommene (65). Die Relation des Drachens zum Tier aus dem Meer gleicht der Gottes zu Jesus Christus. Gott verleiht Christus die Macht, der Drache verleiht sie dem Tier usw. Das für unsere Zwecke wichtigste Moment in diesen kontrastierenden Reihen: Das Lamm steht "wie geschlachtet" an Gottes Thron (5,6); einer der sieben Köpfe des Tieres ist "wie zum Tode geschlachtet, und seine Todeswunde wurde wieder geheilt" (13,3) — eine schreckliche Imitation von Tod und Auferstehung Christi.

Dieses Motiv kehrt in der zweiten Hälfte des 13. Kapitels wieder, wo ab V. 11 das Tier vom Land, das "zwei Hörner hat gleich

(62) Belege aus der antiken Literatur bei LOHMEYER, *Offb*, 143.

(63) Sueton, *Dom.* 13:2; Dio, *Or.* 45:1; weitere Beispiele aus der Hoflyrik bei F. SAUTER, *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius* (TBAW 21; Stuttgart 1934) 27-54.

(64) Vgl. P. BARNETT, "Polemical Parallelism: Some Further Reflections on the Apocalypse", *JSNT* 35 (1989) 111-120; zum Sachhintergrund D.E. AUNE, "The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John", *BR* 28 (1983) 5-26.

(65) Das wird besonders deutlich bei der Zahl 666 in 13,18. Ganz abgesehen von der plausiblen gemiatrischen Auflösung als "Kaiser Nero" (in hebräisch, mit defektiver Schreibweise von *qsr*) gilt auch zu bedenken: 7 ist in der ganzen Johannesoffenbarung die Zahl der Vollkommenheit; dreimal die 7 würde Vollkommenheit schlechthin bedeuten; die teuflische Gegenmacht erstrebt das, zielt aber mit dreimal 6 dreimal um Haaresbreite zu kurz, *v.* P. TRUMMER, "Einige Aspekte zur Bildersprache der Johannesapokalypse", *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (ed. K. KERTELGE) (QD 126; Freiburg 1990) 278-290, hier 284; ELLUL, *Apokalypse*, 88. Weiter: "Jesus" hat im Griechischen den Zahlwert 888.

einem Lamm", in Aktion tritt. Es komplettiert das Nebeneinander von Drache und Tier aus dem Meer zur Trias. An späteren Stellen wird es als Pseudoprophet bezeichnet (16,13; 19,20). In 13,11-17 betätigt es sich als Propagandaminister des ersten Tiers. In zeitgeschichtlicher Konkretisierung kann man es als Chiffre für Institutionen des Kaiserkultes in Kleinasien ansehen, als Verkörperung der provinzialen Priesterschaft mit dem einflußreichen Oberpriester an der Spitze oder der Provinziallandtage, die für die Durchführung des Kultes verantwortlich zeichneten (66). Das Tier aus dem Meer insgesamt wird im zweiten Durchgang dadurch qualifiziert, daß seine "Todeswunde wieder geheilt wurde" (13,12), daß es "die Schwertwunde trägt und wieder lebendig geworden ist" (13,14). Diese Sinnlinie im Text mündet in die rätselhafte Stelle in 17,8: "Das Tier, das du gesehen hast, war und ist nicht und wird aus dem Abgrund heraufsteigen und geht ins Verderben". Kaum weniger änigmatisch heißt es bei der Gleichsetzung der sieben Häupter mit sieben Königen bzw. mit sieben römischen Kaisern in 17,11: "Und das Tier, das war und nicht ist, ist selbst auch der achte und ist einer von den sieben und geht ins Verderben".

Dahinter verbirgt sich die Sage vom *Nero redivivus*. Nero sei, so ihr Inhalt, gar nicht durch Selbstmord in jungen Jahren — er war damals 31 — gestorben. Er habe sich vielmehr in den Osten zu den Parthern geflüchtet und werde von dort mit einem mächtigen Heer zurückkehren (67). Seine Emporstilisierung zum Antichrist kann über jüdische Zwischenstufen verlaufen sein (68). Für die Verschärfung, die darin besteht, daß Neros Rückkehr als Aufstieg aus der Unterwelt erfolgt, dürfte der Apokalyptiker letzter Hand verantwortlich zeichnen, der die Parusie des auferstandenen Christus vom Himmel her als Gegenbild vor Augen hat.

Der Verf. erwartet nach 17,11 den wiederkehrenden Nero als achten und letzten Machthaber. Selbst schreibt er vermutlich zur Zeit des sechsten Kaisers, so jedenfalls 17,10: "Die fünf sind gefal-

(66) Fast schon "klassisch" dazu J. DEININGER, *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n.Chr.* (Vestigia 6; München 1965) bes. 16-19, 36-60, 148-154, 158-161.

(67) Vgl. Sueton, *Nero* 40:2; 51:1-2; Tacitus, *Hist.* 2:8; dazu FUCHS, *Widerstand*, 34-35, 80-81; A.Y. COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Harvard Dissertation Series 9; Missoula 1976) 176-183; MÜLLER, *Offb*, 297-300; PRIGENT, "Au temps", II, 229-233.

(68) Vgl. Sib 4,119-122.137-139; 5,93-110.361-385.

len, der eine ist, der andere ist noch nicht gekommen, und wenn er gekommen ist, darf er nur kurze Zeit bleiben", falls man das nicht als *vaticinium ex eventu* wertet, so daß Johannes tatsächlich doch zur Zeit des angekündigten achten schreibt, den er dann, wer immer es war, als *Nero redivivus* ansehen würde. Aber angesichts seiner doch schon etwas entspannten Naherwartung, die mit einer nicht zu knapp bemessenen Zwischenzeit bis zum Ende rechnet, scheint die erste Lösung plausibler. Den Vers für die Datierung der Offenbarung auszuwerten fällt auch deswegen schwer, weil man nicht weiß, mit welchem Herrscher die Zählung beginnen soll (Caesar? Augustus? Tiberius? Caligula?) und ob die Interimskaiser Otho, Vitellius und Galba mitzuzählen sind oder nicht. Halten wir nur fest, daß eine Berechnung, die auf Domitian als sechsten (gegebenenfalls als achten) hinausläuft, ernsthaft in Betracht kommt (69).

2. *Die große Dirne Babylon (Offb 17–18)*

Die Bildmaterialien sind in der Johannesoffenbarung oft überdeterminiert. Neben das Weltreich mit seinen Herrschern tritt in Offb 17–18 die *Dea Roma* in der Rolle der großen Dirne, die auf dem Tier reitet (17,3) und den Namen "Babylon" auf der Stirn geschrieben hat (17,5), wobei Babylon transparent wird nicht nur für die Stadt Rom, sondern z.B. auch für Ephesus und Pergamon, den Lebensraum der Adressatengemeinden. Aus Anlaß des Gerichts über Babylon stimmt Kap. 18 ein spöttisches Leichenklagelied an, das in der Tradition von Jer 50–51 und Ez 26–27 steht.

Hier fallen nun sehr starke Worte, die uns dazu zwingen, eine martyrologische Aussagenreihe genauer zu betrachten. 18,24 sagt von der Stadt: "Und in ihr wurde das Blut von Propheten und Heiligen gefunden und all derer, die hingeschlachtet worden sind auf Erden". Zuvor schon hieß es in 17,6: "Und ich sah die Frau trunken vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu". Das Tier

(69) Vgl. A. STROBEL, "Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse nach Kap. xvii. 9-12", *NTS* 10 (1963/64) 433-445; COLLINS, "Myth", 382-390; J.H. ULRICHSEN, "Die sieben Häupter und die zehn Hörner. Zur Datierung der Offenbarung des Johannes", *ST* 39 (1985) 1-20 (mit einem ingeniösen Einfall: In 13,1 und nur dort sind nicht bei den sieben Köpfen, wohl aber bei den zehn Hörnern mit zehn Diademen — letztere fehlen in 17,3.7.12 — die drei Thronprätendenten Otho, Vitellius und Galba mitgemeint). Zu den Schwierigkeiten u.a. TAEGER, *Johannesapokalypse*, 149-152; s.o. Anm. 6 u. 35.

aus dem Meer führt Krieg mit den Heiligen (13,7; vgl. 13,10). Wer sich weigert, es anzubeten, wird getötet (13,15). Aus der fünften Siegelvision in 6,9-11 ist die Klage derer, "die geschlachtet worden waren um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses willen" (V. 9), noch in Erinnerung, aus 11,7-9 das Schicksal der beiden Zeugen, deren Leiber, getötet vom Tier aus dem Abgrund, auf der Straße liegen in der großen Stadt (vgl. noch 14,4.13). Das tausendjährige messianische Zwischenreich beginnt in 20,4 mit der Auferstehung derer, die mit dem Richtbeil umgebracht wurden, weil sie das Tier und sein Bild nicht anbeteten. Müssen wir daraus nicht doch auf eine massive Verfolgungssituation schließen, auch wenn uns sonstige historische Verifikationsmöglichkeiten fehlen?

Ehe wir das tun, sollten wir als erstes die starke Literarisierung der Stoffe bedenken, die durch ihre Gattung und ihre Traditionsgeschichte bestimmt ist. Gattungskonform wären in einer Apokalypse auch Ansagen zukünftiger Martyrien. Der Autor könnte auch aus einer begrenzten Zahl tatsächlicher Konfliktfälle eine bevorstehende universale Verfolgung extrapoliert haben, die er in prophetischer Schau als schon geschehen darstellt (70). Außerdem verarbeitet er, beginnend mit Daniel, ältere apokalyptische Stoffe (eine "Inkorporierung" von Materialien gesteht er in 10,8-11, wo er auf Geheiß des Engels ein βίβλιον verzehrt, selbst ein). Sie sind bereits durch den Filter mehrfacher leidvoller Erfahrung hindurchgegangen. In Frage kommen: der Religionskonflikt mit den Syrern, überhaupt die frühe Makkabäerzeit; Caligulas wahnwitziger Versuch, sein Standbild im Jerusalemer Tempel aufstellen zu lassen; der Jüdische Krieg mit der Zerstörung Jerusalems 70 n.Chr.; christlich gesehen auch die römische Verfolgung unter Nero (71). Solche martyrologisch ge-

(70) So K. ALAND, "Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit", *ANRW* II/23.1 (1979) 60-246, hier 216-217, 220; ähnlich PRIGENT, "Au temps", III, 363: "... la persécution n'était ni générale, ni continuelle, ni même legale", doch inspiriert "par un génie proprement prophétique" hat der Autor daraus die Zeichen der Zeit richtig abgelesen; COLLINS, "Date", 39; vgl. auch die vorsichtigen Überlegungen von N. WALTER, "Die Botschaft des Sehers Johannes zwischen apokalyptischer Tradition und urchristlichem Osterglauben. Thesen zur theologischen Interpretation der Johannesoffenbarung", *WZ(J).GS* 39 (1990) 399-404: es werden "die realen Erfahrungen der Gegenwart mythisch-dämonisch übersteigert" (399) durch mythische Projektion und satanologische "Zuspitzung" (401-402).

(71) Vgl. SANDERS, "St John", 77-78.

prägten Traditionen hat der Verf. unter Umständen neu instrumentalisiert zu einem Zweck, den wir noch genauer eruieren müssen (72).

IV. "Ziehet fort aus ihr, mein Volk" (Offb 18,4): Zur pragmatischen Dimension der Johannesoffenbarung

Eine eigenartige Diskrepanz zwischen den Sendschreiben in Offb 2–3 und dem apokalyptischen Hauptteil Offb 4–22 wurde immer schon als eine gewisse Schwierigkeit empfunden. Man hat, um sie zu lösen, die Sendschreiben noch entschiedener vom Martyriumsgedanken her zu interpretieren versucht (73), aber das führt nicht weiter. Das νικᾶν der Überwindersprüche (74) läßt sich so wenig auf einen technisch-martyrologischen Sinn festlegen (75) wie das Wortfeld von μαρτυρία, das im übrigen in den Sendschreiben auffällig zurücktritt. Ein anderer Lösungsweg verläuft über die Literar- und Quellenkritik: Die Sendschreiben seien erst später zum abgeschlossenen Hauptteil hinzugetreten, deshalb reflektierten sie eine andere, weniger bedrückende Situation (76). Auch die entgegengesetzte Position, derzufolge die Sendschreiben älter sind als der apokalyptische Teil, ist in der Literatur anzutreffen (77). Methodisch

(72) Erlaubt sei ein Seitenblick auf 4 Makk, wo Martyriumserzählungen fast das ganze Buch beherrschen, es seiner Intention nach aber alles andere sein will als eine Aufmunterung zum Martyrium, *v.* H.J. KLAUCK, *4. Makkabäerbuch* (JSHRZ III/6; Gütersloh 1989).

(73) So ALAND, "Verhältnis", 215-216; ZIMMERMANN, "Christus", 185-189.

(74) Offb 2,7.11.17.26; 3,5.12.21; vgl. 12,11; 21,7.

(75) So zu Recht HAHN, "Sendschreiben", 381-390.

(76) Vertreten u.a. von M. DIBELIUS, "Rom und die Christen im ersten Jahrhundert" [1942], *Botschaft und Geschichte*. Gesammelte Aufsätze II. Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte (Tübingen 1956) 177-228, hier 224-225; KRAFT, *Offb*, 14-15, 93-94: Hauptteil 97/98 unter Nerva, Sendschreiben erst 110-114/15. Knappe Informationen zur Quellendiskussion mit Lit. bei MÜLLER, *Offb*, 38-40; TAEGER, *Johannesapokalypse*, 22-25.

(77) U.a. bei R.H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (ICC; Edinburgh 1920), Bd. 1, XCIV; 43-44: "... our author wrote these Letters at a much earlier date than the Book as a whole, before the fundamental antagonism of the Church and the State came to be realized"; vgl. GOGUEL, "Nicolaïtes", 25-26: Auf die Sendschreiben hin und unter dem Eindruck der sich verschärfenden Lage haben

dürfte es sich empfehlen, bis zum klaren Erweis des Gegenteils von der integrierenden Kraft des Makrotextes auszugehen, ungeachtet der in großem Umfang verarbeiteten Traditionen. Das würde bedeuten: Wir sollten die Sendschreiben mit ihrer größeren Situationsgebundenheit zum Schlüssel für das Verständnis der apokalyptischen Partien wählen, wozu die briefliche Rahmung des Gesamtwerkes durch Präskript in 1,4-5 und Schlußwunsch in 22,21 nur ermuntern kann (78).

Von dieser Prämisse aus müßte die pragmatische Dimension von Offb 4–22 neu beleuchtet werden. Es sollten sich auch dort Durchblicke auf das innergemeindliche Konfliktfeld der Sendschreiben auftun. Man hat danach bisher nicht energisch genug gesucht. Wenn man einmal auf diese Möglichkeit aufmerksam geworden ist, erscheint manches in einem neuen Licht. Einige Beispiele:

Zwar schildert Offb 13 das römische Weltreich als Untier, das Abscheu und Schrecken erregt, aber in Offb 17 stellt sich das doch etwas anders dar. Die Dirne mit ihrer luxuriösen Kleidung und ihrem kostbaren Schmuck (17,4) hat Albrecht Dürer mit sicherem Griff als attraktive junge Frau dargestellt (als heiratsfähiges venezianisches Mädchen genau gesagt) (79). Nach 18,24 verfügt sie über Zauberkräfte. Sie ist mit anderen Worten der Inbegriff der Verführung, wie er Männerphantasien entspringt. Das wiederum bedeutet, daß der Verf. sehr wohl um die enorme Anziehungskraft der römischen Zivilisation weiß (80). Von ihr sieht er nicht nur die Menschen allgemein, sondern auch eine christliche Gruppe wie die Nikolaiten bedroht. Die Näherbestimmung des Tiers vom Land als Pseudoprophet (in 16,13; 19,20) kann auch einen Seitenhieb auf die Prophetin Isebel in Thyatira enthalten (2,20) (81), die sich dem Autor zufolge durch ihren Lebensentwurf willentlich oder unwillentlich in den Dienst der großen Dirne Rom stellt.

---

sich die Nikolaiten zur Position des Autors der Sendschreiben bekehrt; dieser braucht sie deshalb in den wenig später entstandenen Kapiteln 4–22 nicht mehr zu attackieren.

(78) Dies mit KARRER, *Johannesoffenbarung*.

(79) PERRIG, *Heimlichkeit*, 20.

(80) Vgl. BOVON, "Possession", 234; MÜSSIG, *Gegenwartsdeutung*, 62: Diese "Aspekte der römischen Herrschaft sind kaum besser auszudrücken als durch die Bilder der Hure, die durch ihren Sex-Appeal Männer anlockt, und der Hexe, die mit Hilfe geheimnisvoller Kräfte Menschen in ihre Gewalt bringt"; er folgert weiter, "daß die damit gemeinte Art von Bedrohung die für die christlichen Gemeinden (!) in Kleinasien fundamentalste war".

(81) VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, "Gnosis", 304.

Das Alte Testament verbindet die Unzuchtsmetaphorik gelegentlich mit der Polemik gegen Handelsbeziehungen und wirtschaftlichen Gewinn (82). In den Sendschreiben gibt es die größten Probleme in der reichen Gemeinde von Laodizea (2,17-18), während die Gemeinde von Smyrna in ihrer Armut (2,9) bestens dasteht. Ohne das Prägezeichen, das die Verehrer des Tiers aus dem Meer auf Hand und Stirn tragen, darf niemand mehr kaufen oder verkaufen (13,16-17), kurz Handel treiben (83). Das bringt uns zurück zu dem Klagelied über den Untergang der großen Stadt Babylon. Die am heftigsten klagen, sind die Kaufleute (18,11.15) und die Schiffsbesitzer (18,19; vgl. 18,17), die ihr vielfältiges Warenangebot, das die Verse 12-14 sehr detailfreudig katalogisieren, nicht mehr an den Mann und an die Frau bringen können und die fortan nichts mehr am Warentransport verdienen (84). Gerade im Vergleich zur Vorlage in Ez 27 stellt sich heraus, daß diese Konzentration der Offb eigentümlich ist und daß überdies die Warenlisten anscheinend auf kleinasiatische Verhältnisse hin überarbeitet wurden.

Die Summe aus diesen Beobachtungen lautet: Johannes übt verdeckte Kritik an Gemeindemitgliedern, "die durch Handelstätigkeit reich wurden, dafür aber den Preis größerer Anpassung an die heidnische Gesellschaft einschließlich des Kaiserkults bezahlten" (85). Daß eine solche Beteiligung am Wirtschaftsleben, ganz wertfrei verstanden, möglich war, belegt eine Personalnotiz an völlig anderer Stelle. Paulus begegnet in Philippi der offenkundig begüterten Purpurhändlerin Lydia (Apg 16,14), in deren Haus sich bald die christlichen Schwestern und Brüder der Stadt zusammenfinden (16,40). Lydia stammte aus Thyatira, einem der Adressatenorte der Sendschreiben, und Purpur, ein kostenintensives und gewinnträchtiges Produkt, wird unter den Handelsgütern in Offb 18,12 genannt (86). Wer wäre bei soviel Zufällen nicht versucht, an die Prophetin "Isebel" in Thyatira (Offb 2,20) zu denken (ohne daß wir sie deshalb mit Lydia identifizieren wollen)?

Auf eine Kurzformel gebracht, scheint mir die oft überlesene und selten gewürdigte Stelle Offb 18,4 mit einer Anspielung auf die

(82) Jes 23,17; Mich 1,7; S. ERLANDSSON, *TWAT* II, 618-619. Bileam hat, nicht zu vergessen, nach jüdischer Tradition aus Habgier gehandelt, s.o. Anm. 48.

(83) Gar nicht so falsch dazu FÜSSEL, *Zeichen*, 48-49: "Gewinn und Profit sind die Grundinteressen der Machthaber, nicht der Weihrauch vor ihren maskenhaften Gesichtern; dieses ist nur der willkommene Nebel, hinter dem man in Ruhe seinen Geschäften nachgehen kann".

(84) Zum folgenden sehr schön MÜSSIG, *Gegenwartsdeutung*, 80-89; dort 98-108 auch eine materialreiche sozialgeschichtliche Gegenkontrolle.

(85) Ebd., 94.

(86) Ebd., 106.

Erzählung von Sodom und Gomorra in Gen 19,12-13 ([87]) das Hauptanliegen des Verf. prägnant zu artikulieren ([88]): "Und ich hörte eine andere Stimme vom Himmel sprechen: 'Zieht fort aus ihr, mein Volk, damit ihr nicht teilhabt an ihren Sünden und daß ihr nicht empfangt von ihren Plagen'". Zieht fort! Das ist auch allen Christen gesagt, die einen kompromißbereiteren Kurs gegenüber der heidnischen Stadtgesellschaft steuern wollten. Was bleibt in einer Stadt wie Pergamon als Option noch übrig? Der Untergrund? Das Ghetto? Die Landkommune?

Die Gemeinden, die der Autor auf seine Seite zu ziehen versucht, sind nicht einfach von den Nikolaiten und ihren Sympathisanten beherrscht worden, noch weniger allerdings vom Verf. und seinem Kreis. Im tiefsten sind es differierende Kirchenbilder, die hier in einen Konflikt geraten. Der Ekklesiabegriff des Autors ist an der Einzelgemeinde vor Ort orientiert, in dem Punkt könnten originär paulinische Impulse weiterwirken ([89]). Selbst gehört er aber keiner Gemeinde fest an. Auch wenn er den Titel "Prophet", der von seiner Gegnerin Isebel in Thyatira besetzt ist, nicht für sich selbst verwendet, verkörpert er vom Erscheinungsbild her den alten, aus dem jüdisch-palästinensischen Raum kommenden, nach 70/80 n.Chr. in Kleinasien neu heimisch gewordenen Typ des Wanderpropheten ([90]), der von Gemeinde zu Gemeinde zieht, sich überall kurz aufhält und deshalb jetzt das Recht zum Eingreifen aus der Ferne für sich in

([87]) Dazu wäre auch das auffällige Interesse an Sodom und Gomorra im Buch der Weisheit zu vergleichen, *v.* Weish 10,6-9; 18,13-17. Auch das Weisheitsbuch beschäftigt sich mit den Problemen einer z.T. assimilationswilligen jüdischen Gemeinde in einer hellenistischen Großstadt.

([88]) So ähnlich wie in 4 Makk der Autor m.E. seine eigentliche Intention in 18,1 verrät: "... gehorcht diesem Gesetz und lebt in jeder Hinsicht fromm"; s.o. Anm. 72. Zur Bedeutung von Offb 18,4 *v.* COLLINS, "Persecution", 740-741; MÜSSIG, *Gegenwartsdeutung*, 73.

([89]) Er vertritt nach A.T. NIKOLAINEN, "Der Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes", *NTS* 9 (1962/63) 351-361, diesen Standpunkt "klarer noch als Paulus" (352).

([90]) Vgl. U.B. MÜLLER, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte.* Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n.Chr. (Gütersloh 1976) 37-38, 47-50; ROLOFF, *Offb,* 17; AUNE, "Matrix". Zur Sonderstellung des Johannes auch im Vergleich mit der Gemeindeprophetie paulinischen Zuschnitts vgl. D. HILL, "Prophecy and Prophets in the Revelation of St John", *NTS* 18 (1971/72) 401-418; seine Selbststilisierung nach dem Modell klassischer atl. Prophetie streicht neuerdings energisch heraus F.D. MAZZAFERRI, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective* (BZNW 54; Berlin 1989).

Anspruch nimmt. In seinem persönlichen Lebensstil teilt er den nachösterlich in bestimmten Traditionskreisen (Logienquelle, Matthäusevangelium, Didache) aufbewahrten Wanderradikalismus der frühen Jesusbewegung, mit allen Konsequenzen: Bedürfnislosigkeit, Besitzlosigkeit, Gewaltverzicht (Offb 13,10), unter Umständen auch Eheverzicht (je nach Deutung von Offb 14,4) (91). Dieses rigorose Ethos ermöglicht ihm eine nicht minder harte, aber subjektiv glaubhafte Zivilisations- und Zeitkritik. Das führte wohl auch zu seiner Verbannung auf die Insel Patmos, von wo aus er sich zu Wort meldet (92). Sein Gemeindemodell hat geschwisterlich-egalitäre Züge bewahrt (93). Er möchte nicht mehr sein als "euer Bruder und Mitgenosse" (1,9). Wenn er in den neunziger Jahren schreibt, muß es in den kleinasiatischen Adressatengemeinden bereits feste ortskirchliche Ämter gegeben haben, Presbyter oder Episkopen. Ihre Existenz verschweigt der Apokalyptiker, weil er davon nicht viel wissen will. Die Sendschreiben richtet er im Auftrag des Erhöhten an den Engel der jeweiligen Gemeinde, der im Sinn der Völkerengelkonzeption aus dem Danielbuch die Gemeinde repräsentiert. Manches für sich hat die zunächst überraschende These von Ulrich B. Müller: Der Autor tut das, um die tatsächlichen Amtsträger zu desavouieren, er wollte sich absichtlich nicht "an die faktisch existierenden irdischen Vertreter, die Presbyter oder den Bischof", wenden (94).

(91) P. Lampe, "Die Apokalyptiker - ihre Situation und ihr Handeln", *Eschatologie und Friedenshandeln*. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (SBS 101; Stuttgart 1981) 59-114, hier 110-111.

(92) Der Hauptgrund, den Patmosaufenthalt als Verbannung (*deportatio* oder *relegatio*) zu deuten und nicht als Missionsvorhaben oder als Rückzug in die Einsamkeit zum Zweck von Gebet und Offenbarungsempfang, besteht darin, daß διά in 1,9 wie in 6,9; 12,11; 20,4 den Grund angibt, nicht den Zweck: "John found himself (ἐγενόμην) in Patmos διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ not 'for the sake of', that is, in order to hear the word of God — and see the Apocalypse, or to preach it — which would have to be ἕνεκα..., but because, as a Christian Prophet, he had been preaching it", so Sanders, "St John", 76; vgl. auch Pöhlmann, *Opposition*, 433-436; Karrer, *Johannesapokalypse*, 187, Anm. 213 (weitere Lit.); anders, aber nicht überzeugend zuletzt wieder Thompson, *Book*, 173.

(93) D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids 1983) 205-206; Lampe, "Apokalyptiker", 102-104, 111-112. Auch die Demokratisierung von Priestertum und Königtum (1,6; 5,10; 20,6) ist hier einschlägig, dazu Schüssler-Fiorenza, *Priester*.

(94) Müller, *Theologiegeschichte*, 33-34; Aune, "Matrix", 25-26. Die Erklärung der Gemeindeengelkonzeption als vorsichtige Korrektur überzo-

V. Ausblick: Kaiserkult, "hart" und "weich"

Vielleicht hilft im Rückblick die Unterscheidung von "hartem" und "weichem" Kaiserkult noch einmal weiter, wobei Kaiserkult sowieso nur als ein besonders prominentes Beispiel für die heidnische Religiösität schlechthin steht. Der "harte" Kaiserkult verlangt das Opfer vor dem Kaiserbild und die Verfluchung Jesu Christi. Darüber, daß so etwas für Christen nicht angeht, hätte sich wohl Einigkeit erzielen lassen, aber das dürfte auch gar nicht der Normalfall gewesen sein. Tatsächlich kam es seltener vor, als wir oft meinen (95), und verantwortlich dafür war in erster Linie gar nicht die römische Behörde, sondern die lokale heidnische Bevölkerung, auf deren Anzeige hin die Behörde überhaupt erst aktiv wurde. Als viel gefährlicher betrachtet der Apokalyptiker den "weichen" Kaiserkult, wenn jemand z.B. in einer Festmenge lediglich mitlief oder an einem geselligen Vereinsmahl mit religiösen Obertönen teilnahm, weil er sich dem aus beruflichen Rücksichten nicht gut verschließen zu können glaubte und die Bekenntnisfrage davon überhaupt nicht tangiert sah. Auch bei Gerichtsverhandlungen, bei Eiden und bei Vertragsabschlüssen konnten solche Probleme unversehens aufbrechen. Daß wir uns mit diesen Erwägungen nahe bei der sozialen Realität befinden, sollten die anfangs angestellten Überlegungen zur Präsenz des Kaiserkultes in einer Stadt wie Pergamon hinreichend illustriert haben.

Der Apokalyptiker bleibt in diesem Punkt hart. Jeder Kompromiß widerspricht seiner Zielvorstellung, die von der Durchsetzung der Herrschaft Gottes auch auf Erden und vom Ideal der Reinheit der endzeitlichen Heilsgemeinde bestimmt wird. Der hohe Aufwand, den er treiben muß, um seiner Botschaft Gehör zu verschaffen, läßt den Verdacht aufkommen, daß die Akzeptanz dafür auf seiten der Gemeinden nicht überwältigend war. Die Wahl der apokalyptisch-visionären Form könnte sich auch diesem Legitimationsnotstand verdanken.

---

gener Engelverehrung in den Adressatengemeinden bei KARRER, *Johannesapokalypse*, 169-186, hat mich trotz des hohen argumentativen Aufwands nicht zu überzeugen vermocht; auch die Kritik an U.B. Müller bei E. SCHÜSSLER-FIORENZA, "Apocalypsis and Propheteia. The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy", *L'Apocalypse*, 105-128, hier 119-120, ist nicht zwingend.

(95) Vgl. F. MILLAR, "The Imperial Cult and the Persecutions", *Le culte des souverains*, 143-175 (mit der wichtigen Diskussion).

Die Radikalität der Position des Apokalyptikers vermag ohne Frage auch heute noch zu faszinieren, aber der Preis dafür war hoch. Im persönlichen Bereich ging sie Hand in Hand mit einem rigorosen asketischen Lebensprofil. Von den Gemeinden wird im wesentlichen verlangt, was Paulus in 1 Kor 5,9-10 als Mißverständnis von sich weist, wenn er bemerkt: "Ich habe euch zwar in meinem Brief geschrieben, ihr solltet euch nicht vermischen mit Unzüchtigen, aber ich meinte damit nicht generell die Unzüchtigen dieser Welt oder die Habgierigen oder die Räuber oder die Götzendiener, denn dann müßtet ihr ja aus der Welt hinausgehen". Als kritisches Korrektiv zu einem verbürgerlichten Christentum bleibt die Unerbittlichkeit der Johannesoffenbarung sicher nützlich und hilfreich. Antwort auf alle Fragen, die sich aus dem Zusammenspiel von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und christlichem Glaubensleben ergeben, vermag sie nicht zu bieten. Hier verdient unter Umständen auch die kaum vernehmbare Stimme der Gegenseite, die für einen angstfreien Umgang mit Kultur und Zivilisation plädierte, unser Gehör. Den erforderlichen Ausgleich werden wir situationsbezogen, kontextuell, von Fall zu Fall selbst finden müssen. Diese Aufgabe nimmt uns niemand ab.

Institut für Biblische Exegese — Hans-Josef KLAUCK
Sanderring 2
D-8700 Würzburg

SOMMAIRE

L'interprétation largement répandue selon laquelle l'Apocalypse de Jean aurait été écrite pour soutenir une communauté chrétienne persécutée à l'époque de l'empereur Domitien demande un examen critique. En effet, il n'est pas possible de prouver que cet empereur ait persécuté les chrétiens en Asie Mineure. Cet article prend comme point de départ la «lettre à Pergame» (Ap 2,12-17). Nous esquissons d'abord un portrait de la vie religieuse dans la ville païenne et le mettons en corrélation avec la situation de la communauté chrétienne telle qu'elle est supposée par Ap 2,12-17. Ensuite, nous poursuivons la trace des Nicolaïtes et des groupes apparentés dans les autres «lettres». C'est en passant par Ap 13 et 17–18 qu'il est possible de situer ces éléments à l'intérieur du macrotexte de l'Apocalypse. L'intention de tout le livre du point de vue «pragmatique» se cristallise dans l'appel d'Ap 18,4 qui urge les croyants à sortir de la ville. A l'arrière-plan de cet appel apparaît, comme thème propre de l'écrit, une controverse entre chrétiens au sujet des rapports (proximité ou distance) entre leurs communautés et la société urbaine païenne.

Romans 2,1-29: A Dialogue on Jewish Ideals

A conclusion that has been drawn by students of ancient Judaism, or more particularly Second Temple Judaism, is that Judaism of the first century is characterized by diversity. There exists a variety of religious views and tendencies within what may be called Judaism: first-century Judaism is thus thought to consist of several versions of Judaism (1).

It is well known that Jews of the Second Temple period made use of a variety of symbols, ideals and traditions to express their religious outlook. This was one consequence of the fact that the traditions of old continued to have value for Jews in new situations. The result was that the OT Law was interpreted and reinterpreted in ways that were consistent with a person's own religious point of view. This was done regardless of whether other Jews agreed with the interpretation. Consequently, we find with what is referred to as "Judaism" several different and competing religious ideologies: Pharisees, Sadducees, Essenes. Each of these groups within Judaism claimed that it held the legitimate or authoritative view of Judaism. The diversity of literary genre also points to variety within Judaism. There emerged several different vehicles of expressing Jewish ideas: history, apology, wisdom sayings, apocalypses, rabbinic material, and commentaries. If we consider the fact that Jewish literature spanned several centuries, emerged from several different locations and in quite different social and cultural settings, we shall be less surprised by the fact of diversity within Judaism.

Despite this picture of diversity within Second Temple Judaism, the present state of critical opinion indicates that Jews shared some

(1) C. J. Roetzel, *The World that Shaped the New Testament* (London 1987) 24-45, 51-53; J. Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah* (Philadelphia 1980) 3-4, 6, 24, 28-29, 43; id., "Varieties of Judaism in the Formative Age", *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages* (ed. A. Green) (London 1989) 171-197; W. Meeks, *The Moral World of the First Christians* (London 1987) 68-91, esp. 91; H. Maccoby, *Judaism in the First Century* (London 1987) 1-2.

common symbols, ideas and emphases. Several important studies have contributed to this discussion. First is the now well known and seminal work by E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (2). In the present context it is not necessary to sketch the main argument of his study except to point out that Sanders affirms the view that there were common features, or what he calls a "pattern of religion". He refers to these common elements as "covenantal nomism". This central feature Sanders traces through a wide body of Jewish literature and concludes that there is within Palestinian Jewry a shared and common ideal focused on covenant and obedience to Torah. Sanders also argues that this is a feature of Hellenistic Jewish Literature (3).

Another contributor to our discussion is W. Meeks (4). In his discussion of ethics in ancient Judaism it is his concern to show that diverse views on ethics existed in Judaism. Yet in this connection he affirms the presence of "recurring themes". The themes that emerged from the literature Meeks surveyed (Sir, DSS, Philo, and the Rabbis) are (1) central importance of how one is to behave as "Israel"; (2) God is able to guide the course of history; (3) the constitutive role assigned to Scripture in Jewish ethical discourse as well as in making ethical decisions.

If we were to survey other scholars who believe that Jews shared common ideas we would find that they define shared ideas in differing ways. Candidates for inclusion would consist of: covenant, Torah obedience, purity, monotheism, a common ethic, an eschatological hope, the Temple and Israel as the chosen people of God (5).

(2) (London 1977) *passim.*

(3) See E. P. SANDERS, "The Covenant as a Soteriological Category and the Nature of Salvation in Palestinian and Hellenistic Judaism", *Jews, Greeks and Christians: Studies in Honor of W. D. Davies* (eds. R. HAMERTON-KELLY–R. SCROGGS) (Leiden 1976) 11-44. Sanders does omit one significant author in whom covenant is central, namely Ps.-Philo.

(4) MEEKS, *Moral World*, 65-96.

(5) M. NEWTON, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul* (Cambridge 1985) 115; C. ROWLAND, *Christian Origins* (London 1985) 10-11; J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem* (New York 1983) 137-174; N. J. MCELENEY, "Orthodoxy in Judaism of the First Christian Century", *JSJ* 4 (1973) 19-42; M. HENGEL, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ* (London – Philadelphia 1989) *passim.* For a survey of literature on this point see my "Paul, Josephus and Judaism" (diss. Oxford 1989) 3-7.

One passage within the NT that may assist in defining common features shared by Jews is Rom 2,1-29, where we find perhaps the most extensive and direct critique of Jews and Judaism in the letters of Paul (6). This passage may also help with our question if it is correct to assume that Romans 2 is best understood as a diatribe whereby two Jewish attitudes on the nature of the Jewish religion are being debated. If so, our passage may be seen as an "inner Jewish debate". It is from this particular point of reference we shall consider Romans 2. The rationale for this position shall be argued in due course; for the moment we simply state the point.

There is general agreement that Romans 2 forms the central section of Paul's demonstration that all mankind is guilty under God's judgement, and therefore in need of salvation in Jesus Christ (1,18–3,20) (7). In this section the universality of sin is stressed, as is entry into righteousness by faith on the same basis for Jew and Gentile. This theme of equality for Jew and Gentile extends to God's way of judgement, because he is an impartial judge (2,11). In spite of these agreements, interpretative difficulties do emerge within Rom 1,18–3,20, including the central section. Its difficulties have long been pointed out (8) and have received new attention. If Romans 2 is to be of assistance in understanding Paul's critique of his fellow Jews and what common features were present within first-century Judaism, these difficulties require attention.

One recent contributor to the discussion is H. Räisänen. It is Räisänen's view, for example, that Romans 2 is "a piece of propagandist denigration" (9). He arrives at this conclusion for two fun-

(6) On our theme see the essay by F. MUSSNER, "Paul and Israel", *Tractate on the Jews* (Philadelphia – London 1984) 133-153 and the bibliography listed on 286, n. 1.

(7) J.-M. CAMBIER, "Le jugement de tous les hommes par Dieu seul, selon la vérité, dans Rom. 2,1-3,20", *ZNW* (1976-7) 187-188.

(8) J.C. O'NEILL, *Paul's Letter to the Romans* (Baltimore 1975) 48; G. BORNKAMM, "Gesetz und Natur (Rom 2,14-16)", *Studien zu Antike und Urchristentum* (Munich 1959) 101-118; E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans* (ET; London 1980) 73; H. SCHLIER, "Von den Juden: Römerbrief 2,1-29", *Die Zeit der Kirche* (Freiburg 1956) 38-47; J.-N. ALETTI, "Rm 1,18-3,20: Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?", *Bib* 69 (1988) 47-49; E.P. SANDERS, *Paul, the Law and the Jewish People* (London 1983) 123-135; K.R. SNODGRASS, "Justification by Grace - to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul", *NTS* 32 (1986) 72-93.

(9) H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (Tübingen 1983) 101.

damental reasons. First, from a historical viewpoint the general picture given in the chapter is neither accurate nor just, nor a complete portrayal of contemporary Judaism. In Romans 2 he contends that Paul is characterizing Judaism as a whole — including every individual Jew. Even if one appeals to rabbinic laments of moral deprivation (e.g. t. Sot chap. 14) to suggest that Paul has a Jewish warrant for what he says, this is inadequate because no one would claim that the gross sins of the heathen (1,18-32) were also typical of the Jews of the time.

Second, Räisänen claims that the Gentiles were used, not because of a genuine interest in them but as a means to an end. The main end was to prove Jewish guilt (p. 100). More importantly for Räisänen's judgement of Romans 2 is that Gentiles are capable of fulfilling the Torah (2,14-15; 2,26-27) (pp. 101-102, 106). Paul uses the Gentiles' fulfilment of the Law not because he is interested in them, but because he is reflecting on the situation of the Jews. Furthermore, to suggest that Gentiles can fulfil the Law contradicts Paul's main thesis of 1,18–3,20 — that all are under sin. Therefore, Räisänen concludes that "there is something strained and artificial in Paul's theory that nobody can fulfil (or has fulfilled) the law" (p. 107).

A second scholar who takes a similar view on Romans 2 is E. P. Sanders. In his book *Paul, the Law and the Jewish People*, Sanders treats Romans 2 as an appendix because of its "peculiar point of view" (p. 123). This peculiarity is especially evident in Paul's treatment of the Law. In Sanders' view what is said about the Law does not fit into a category otherwise used in discussing Paul and the Law (p. 132). This is supremely evident because salvation is dependent on observance of the Law. The offer of salvation based on the Law's fulfilment is repeatedly held out as an attainable, not hypothetical, goal (pp. 128-129). Consequently, the overriding concern of Romans 2 is not about keeping the Jewish Law as result of being in Christ, nor sharing Abraham's faith, but "as a sole determinant of salvation" (p. 129). Therefore, the imperative for being a true Jew is to repent and obey from the heart God's Law (2,25-29). This reading of the Law in Romans 2 cannot be harmonized with other of Paul's letters even within the diversity of viewpoint he offers on the Law.

Incongruity, however, does not stop here but also extends, according to Sanders, to several other aspects of Romans 2. For

example, in 1,18-32 the portrayal of Gentiles as those universally condemned in 2,12-15.26 is presented as those who may be saved by works and in v. 27 Gentiles who keep the Law will serve as judge over Jews. This, however, does not coincide with chapter 3 verses 9 and 20 where "all" are under the power of sin. Similarly, the Jews condemned for "flagrant disobedience" in 2,17-24 are characterized in Rom 10,2 as zealous for God's cause (pp. 123-124). From such data Sanders concludes that Paul has "not written an objective, or even consistent description of Jew and Gentiles" in 1,18–2,29 (p. 125).

Furthermore, Sanders' view can be observed by noting his judgement on Paul's ability to construct an argument for universal sinfulness: "Paul's case for universal sinfulness as it is stated in Rom 1,18–2,29 is not convincing: it is internally inconsistent and it rests on gross exaggeration" (ibid.).

If the analysis of Räisänen and Sanders is conclusive, several consequences follow. First, Paul must be charged with an inability to construct a consistent argument or present an accurate portrayal of contemporary Jews. Second, because of the peculiar view of the Law, as in Romans 2, Paul is out of accord with his otherwise diverse view of the Law found in his letters (p. 123).

A third scholar who has contributed to the Romans debate is F. W. Watson. In his study *Paul, Judaism and the Gentiles* (Cambridge 1986) he adopts a sociological approach to Romans. Watson marshalls the following points to support his case: (1) The most profitable way to understand Romans is to allow for the social situation within the letter (pp. 107-122). (2) Paul's concern (according to Watson) is to persuade the Roman Jewish Christians to separate from the Jewish community. This separation is evidenced by the Roman Jewish community removing themselves from the life of the synagogue and showing a disregard for the offensive aspects of the law, i.e. circumcision, Sabbath observance and feast days. The result of this separation of Roman Jewish converts from non-Christian Jews is to facilitate unity between Jewish and Gentile converts. (3) Rom 14,1–15,13 as well as Rom 1–11 is therefore be seen as a legitimation for this social reorientation and separation from the synagogue (p. 107). (4) The function of Rom 2,1-29 is to contribute to the basic thesis that Roman Jews are to abandon their Jewish ties. (5) This is accomplished in Romans 2 by a series of denunciations against a reliance on covenantal status (2,1-11), the

possession of the law (2,12-24) and circumcision (2,25-29) as Jewish privileges (p. 110).

While a sociological approach to NT material is in general to be welcomed, there are several points in Watson's analysis that can be questioned. First, while it is clear that a reorientation on the part of Roman Jewish converts is evident in Rom 14,1–15,13, this application to Romans 2 is more implicit than explicit. The fact that the literary form in Romans 2 is more that of diatribe than ethical injunction such as is found in Rom 14,1–15,13 adds to our worry. Neither is the language of Romans 2 explicitly reorientation language.

Therefore, if a reader begins with Watson's assumptions that the Roman Jewish converts are in route to becoming a "sect" and what will make the process complete is to separate from the synogogue and abandon circumcision, feast days and the Sabbath, then his interpretation has some merit. However, this is not the most natural way (as we will show) of reading the material of Romans 2. Second, the view of Watson that for Paul salvation occurs solely by grace represents a deep misunderstanding of Pauline theology that would equally be questioned by many Protestant theologians (10). Watson's corrective to salvation by grace is that an integral part of Paul's theology is a belief in judgement by works (11). However, if Watson's plea is that correct behavior is integral to the salvation process then many (if not most) would support his plea.

This brief survey of the views of Räisänen, Sanders and Watson indicates there is justification for further analysis of Rom 2,1-29 (12).

It will be our aim to determine whether within Paul's critique of the Jewish religion there are common elements of Judaism. A suitable point of departure (as already noted above) is to observe that the concerns of Romans 2 may correctly be seen as an "inner

(10) WATSON, *Gentiles*, 120. See on this point S. WESTERHOLM, *Israel's Law and the Church's Faith* (Grand Rapids 1988) and the literature cited where a section discussing justification by faith (141-173) is subtitled "the centrality of grace" (165-169).

(11) WATSON, *Gentiles*, 120.

(12) A further study on Romans 2 is that of J. BASSLER, *Divine Impartiality* (Chico 1982). As will be shown, we are in general agreement with her contention that the impartiality of God controls the argument of Romans 2.

Jewish debate" (13). There is good reason to see it in this way because of the general Jewish context of the early chapters of Romans.

One of the striking features throughout chapters 1–4 (and also 9–11, in distinction to chapters 5–8) is the sparseness of explicit Christian language and content (14). Conversely, what is emphasized is "God language". The important place that statements about God have in Romans is clear from the frequency with which language about God occurs (15). Moreover, one such context where we find statements about God is when Paul is in discussion (debate) with Christians or Jews over a correct concept of the "Jewish" God (16). Two examples are present in Romans 2: God will render to each according to his works (v. 6); his judgement is without partiality (v. 11) (17). Therefore, a basis exists to conceive of the chapter as an inner-Jewish debate (18).

(13) SANDERS, *Law,* 128; similarly, J. D. G. DUNN, *Romans* (Dallas 1988) I, 108, sees Romans 2 as an "in house" critique of the Jewish view that being the people of God puts one in a uniquely privileged position in relation to the rest of mankind. While we agree with Sanders that the chapter can be depicted as an "inner Jewish debate" his claim that the focus of the debate is on "whether or not knowledge leads to right action" requires clarification. It may be that the focus of the debate coincides with Sanders' phrase "criticism for reliance on descent". This is not developed in Sanders' treatment of Romans 2. On the idea of the early chapters of Romans as an "inner Jewish debate" see S. STOWERS, "Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3.1-9", *CBQ* 46 (1984) 707-722.

(14) R. SCROGGS, "Paul as Rhetorician: Two Homilies in Romans 1–11", *Jews, Greeks and Christians Religious Cultures in Late Antiquity.* Essays in Honor of W. D. Davies (eds. R. HAMERTON-KELLY – R. SCROGGS) (Leiden 1976) 277. Also see J. C. BEKER, *Paul the Apostle* (Philadelphia – Edinburgh) 74-76. Several examples of Christian language are Rom 2,16; 3,23-26; 9,32; 10,4.

(15) For details and statistics see H. MOXNES, *Theology in Conflict* (Leiden 1980) 15-18. The importance of God in Romans can also be observed from the title of A. SCHLATTER's commentary on Romans, *Gottes Gerechtigkeit* (Stuttgart 1935). See also now J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains* (Paris 1991).

(16) MOXNES, *Conflict*, 53.

(17) See also 3,1-8.27-31; 9,6-18.

(18) The view that Romans 2 has been read as a synagogue sermon would also lend weight to our point. However, since we possess so few diaspora synagogue sermons to which Romans 2 may be compared we resist appealing to this possibility.

In addition to the Jewish context, the structure and subject-matter of ch. 2 also support our case. The literary style of dialogue (diatribe), whereby "questions or objections are put into the mouth of an imagined critic" ([19]) in order to argue a case, has been long recognized as relevant to an understanding of Rom 2,1-29 ([20]).

In order to set chapter 2 of Romans in its most immediate context, we must go back to 1,16-17. There Paul affirms that he is not ashamed of the Gospel of Christ because in it the righteousness of God is revealed. Through the Gospel one is able to believe in the righteousness of God because it is God's universal salvation. And Paul is not ashamed to preach universal salvation because it is universally needed. God's wrath is revealed against all ungodliness. In Paul's proof of this universal need for salvation he employs a strategy familiar to Amos: he starts with Israel's enemies, the

([19]) F.F. BRUCE, *The Epistle of Paul to the Romans* (Leicester 1976) 86; also, O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (Göttingen 1955) 63; O. KUSS, *Römerbrief* (Regensburg 1957) I, 60; C.H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans* (London 1932) 30; MOXNES, *Conflict*, 34; S.K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Chico 1981) 93; D. ZELLER, *Juden und Heiden in der Mission bei Paulus* (Stuttgart 1976) 199; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer* (Zürich – Neukirchen 1978) I, 122, n.268; R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Göttingen 1910) *passim*; DUNN, *Romans*, I, 78.

([20]) Recently scholars have noted the importance of another aspect of ancient rhetoric relevant to Paul's letters. Aletti maintains that a Greek rhetorical model shapes the explication of Paul's theology in the letter to the Romans. This model includes the following features: The principal proposition of the letter is found at 1,16-17 which is supported by the *propositio* (1,18), the *narratio* (1,19-32), the *probatio* (2,1–3,18) and the *peroratio* (3,19-20). We can see from the present model that "proofs" (*probatio*) for Rom 1,16-17 include the passage that concerns us — Rom 2,1-29. Consequently, if the above sketch is warranted it is evident that in connection with Paul's dialogue on Jewish ideals we can observe that the methodological technique utilized is a Hellenistic rhetorical model. This would seem plausible since Paul has written Romans to a community which includes Gentile converts, some of whom may have shared a sensitivity to Greek rhetorical methods. See J.-N. ALETTI, "La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance", *Bib* 71 (1990) 1-24, esp. 11 and "Incohérence", 48 for details. Others who have taken a similar view include W. WUELLNER, "Paul's Rhetoric in Romans: An Alternative to the Donfried - Karris Debate over Romans", *CBQ* 38 (1976) 330-351; F. SIEGERT, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9–11* (Tübingen 1988); J. DUPONT, "Le problème de la structure littéraire de l'épître aux Romains", *RB* 62 (1955) 365-397.

Gentiles. Just when Paul has his Jewish readers applauding him for his critique of the Gentiles, he turns to a category of person that he refers to as the πᾶς ὁ κρίνων (everyone who passes judgement [on others]) (2,1).

It is clear at v. 17 that Paul has the Jew in mind since he designates him as such: Ἰουδαῖος; however, this word does not occur at v. 1. Various scholars think that Jews (21) are intended from v. 1, but some believe that the general nature of the description is an indication that both Jews and Gentiles are being referred to (22). At vv. 9ff. reference is made to both Jews and Gentiles and at v. 14 Gentiles are mentioned as those who do not have the Law. And if Bassler is correct that between 1,16–2,10 there exists a "logical thought unit", which focuses on Jew and Gentiles, this would add further force to this view (23).

It seems more probable, however, to understand this general designation not as a reference to the Jew nor to the Jew and Gentile as such, but as a reference to anyone who judges another and condemns him on the basis of performance, to whom henceforth we shall refer as the "critic" (24). Yet if the structure and context of the argument of Romans 2 are considered, the argument itself requires that he who sits in judgement over others is the "Jew".

(21) KÄSEMANN, *Romans*, 53-54; MOXNES, *Conflict*, 35; M. BLACK, *Romans* (London 1973) 54; BRUCE, *Romans*, 87; W. SANDAY – A.C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC; Edinburgh 1902) 54; KUSS, *Römerbrief*, 60-61; C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh 1977) I, 137-139; WILCKENS, *Römer*, I, 121; M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul Épître aux Romains* (Paris 1942) 42-43; WATSON, *Gentiles*, 109; DUNN, *Romans*, I, 79. Compare L. GASTON, *Paul and the Torah* (Vancouver 1987) 119-120. Michel's view (*Römer*, 64), however, that the "rabbi" is intended is unwarranted.

(22) C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans* (London 1957) 43; F.J. LEENHARDT, *The Epistle to the Romans* (London 1962) 74; J. BASSLER, "Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans", *NT* 26, 1 (1984) 46-47; SCHLATTER, *Gottes*, 74-75; H.W. BARTSCH, "Die historische Situation des Römerbriefs", *Studia Evangelica IV* (ed. F.L. CROSS) (TU 102; Berlin 1968) 286.

(23) BASSLER, "Letter", 46-47; cf. M. POHLENZ, "Paulus und die Stoa", *ZNW* 42 (1949) 73-74.

(24) For further discussion see F. FLÜCKIGER, "Zur Unterscheidung von Heiden und Juden in Rom 1,18-23", *TZ* 10 (1954) 154-158; ZELLER, *Juden*, 149, n. 36.

Paul puts in the mouth of the "critic" four objections to argue against the overall view that the whole world is equally sinful and in need of the same Gospel of redemption. It is significant that not only are the objections typically Jewish but so likewise are the answers. Whether this was a real encounter or not makes little difference (25); it is used by Paul in his argument to prove his case. Since it is our concern to uncover the Jewish presuppositions present in the chapter, its historicity is not our primary concern. What is important is that the material may be used to indicate what Paul and the "critic" shared in common with the Jewish tradition and where they departed from it, or how they applied the tradition in a new way. Within this context the appeal made to the OT and Jewish tradition shows that each of these objections is one that Jews could have raised. But similarly, Paul's reply to these objections can be illustrated from OT and Jewish sources. Therefore, what we find in this chapter is a series of Jewish attitudes all related to God's judgement and salvation of the Jew and dictated by the "axiom" that God's judgement is impartial (2,11) (26). These attitudes are set in the form of objection by the "critic" and response by Paul, yet seen from different perspectives. In his argument Paul utilizes one strand of Jewish answer while the "critic" quite another.

It is in this context that we shall now address the nature of Paul's critique of Judaism; and the common ground shared between Paul and the "critic". The case we shall put forward, stated negatively, is that there is no indication that Paul's difficulty with the Jews was legalism. Neither did he criticize them for not believing in the Jewish covenant or election by grace. Furthermore, it does not appear that Paul's indictment of the Jew was simply that he was a transgressor of the Law or that he did not obey the Law well enough. Moreover, there is no direct suggestion of a christological

(25) N. SCHNEIDER, *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese* (Tübingen 1970) 68-69; MOXNES, *Conflict*, 34.

(26) BASSLER, *Divine Impartiality*, 121-123; also "Letter", 43-45; N.A. DAHL, *Studies in Paul* (Minneapolis 1977) 80. The importance of divine impartiality for an understanding of the early chapters of Romans has been noted also by F.C. SYNGE, "The Meaning of προεχόμεθα in Romans 3.9", *ExpTim* 81 (1970) 351, and P.W. MEYER, "Romans 10.4 and the 'End' of the Law", *The Divine Helmsman: Studies on God's Control of Human Events* (eds. J.L. CRENSHAW – S. SANDMEL) (New York 1980) 70-71; also DUNN, *Romans*, I, 78, 89.

reason for Paul's critique (as e.g. at Rom 9,30-32). Finally, there does not appear to be explicit evidence to support the view that Romans 2 is to assist in reorienting the Roman Jewish converts so that they will arrive at a total "sectarian" posture.

Positively, Paul's criticism is that the Jews' practice is inconsistent with central beliefs and convictions of the Jewish religion. The view adopted by the "critic" is that, because he is a Jew, one of God's chosen, he should be treated preferentially, placed in a different class from the Gentile (27). To do so, however, violates central tenets of the Jewish religion that Paul elucidates in Romans 2, showing that the Jew is under God's wrath and in need of salvation. Paul utilizes the critic's four objections — moral superiority (1-11) (28), possession of Torah (12-16), Jewish national privilege (17-24), and circumcision (25-29) — to argue his case.

Moral Superiority

In addressing the Gentile in 1,18ff. Paul indicates that he is without excuse because he has sinned against the knowledge of God derived from the creation (1,20). In 2,1ff. he claims that the Jew is equally without excuse. Paul states his charge against the "critic" in v. 1: the one who passes judgement on others passes sentence on himself. To this the "critic" can offer little defence, since in v. 2 a generally acknowledged principle (29) of God's manner of judgement is brought to the "critic's" attention: God's judgement is without partiality: προσωπολημψία. God judges justly in accordance with facts because of his impartial character. This is the basis of Paul's critique, though we must wait until v. 11 for this point to be made explicitly. Therefore, taking vv. 1 and 2 together, it appears that the "critic" expected to be judged one way while all others would be judged on a different basis. His basis for claiming such treatment

(27) This is emphasized by WATSON, *Gentiles*, 110, who maintains that the two components of privileged status which distinguish Jews from Gentiles are the law and circumcision.

(28) *Contra* WATSON, *Gentiles*, 111, who maintains that the focus of vv. 1-11 is false reliance on the covenant.

(29) The inclusion of the word οἴδαμεν (we know) in the verse indicates that what follows is a generally accepted statement on the part of writer and recipients; so: CRANFIELD, *Romans*, I, 143; MOXNES, *Conflict*, 35; DUNN, *Romans*, I, 80.

was that since God chose Israel and demonstrated his mercy to her she should be treated specially. Such criteria for judgement commit the "critic" to the principle that judgement is determined by ancestry and performance. This is the burden of the critic's plea.

This line of argument is carried forward by employing several rhetorical questions which take the form of accusations (vv. 3-4)[30]. Verse 3, "Do you suppose, O man, that when you judge those who do such things and yet do them yourself you will escape the judgement of God?" Similarly, at v. 4 "Do you presume upon the riches of his kindness and forbearance and patience? Do you not know that God's kindness is meant to lead you to repentance?" What God intended to lead to Israel's repentance she took to mean privilege in judgement[31]. In claiming such privilege, the Jew has been accumulating for himself God's wrath on the day of wrath (v. 5).

The Jewish sources amply substantiate the fact that the Jew thought of himself as special in relation to the Gentile. For example, in the Book of Wisdom there are striking parallels to the ideas of Romans, "For when they were tried, though they were being disciplined in mercy, they learnt how the ungodly were tormented when judged in wrath. For thou didst test them as a father does in warning, but thou didst examine the ungodly as a stern king does in condemnation" (11,9-10, cf. 12,22).

However, preferential treatment of the Jew was not a universally held belief, as the prophet Amos indicates, "You only have I known of all the families of the earth: therefore, I will punish you for all your iniquities" (3,2). When Paul goes on in these verses to state his positive case against Jewish moral superiority, he does so by appealing to traditional statements about God, beliefs that are well-established in the OT and other Jewish literature. Both of the traditional statements about God are conclusions to the two sections of vv. 1-11: v. 6 concludes vv. 1-5, while v. 11 concludes vv. 7-10[32].

(30) Compare MOXNES, *Conflict*, 36, who maintains that vv. 3-5 form part of an accusation-sentence structure; e.g. vv. 3a.5a = accusation; vv. 3b.4b.5b-6 = sentence. See also J. WEISS, "Beiträge zur paulinischen Rhetorik", *Theologische Studien B. Weiss zu seinem 70 Geburtstage dargebracht* (Göttingen 1897) 216-217.

(31) BARRETT, *Romans*, 45.

(32) KÄSEMANN, *Romans*, 59; MOXNES, *Conflict*, 36; similarly MICHEL, *Römer*, 66.

Paul's conclusion for the critic, v. 6, is that God is one who renders to each according to his works (Ps 62,12); privilege and special claim on God are incompatible with his character [33].

In v. 11 (which functions as the parallel to v. 6) Paul concludes there is no προσωποληµψία (impartiality) with God (Deut 10,17 comp. 2 Chr 19,7; *Jub* 5,16; Sir 35,15; *Pss. Sol.* 2,18; m. Abot 4,22). In vv. 7-8 Paul says that God gives eternal life to those who do good and wrath to those who follow the path of unrighteousness. When these ideas appear at vv. 9 and 10 the addition is made "for the Jew first and also the Greek" [34]. This would have made the point that God is not partial in his judgement, but Paul adds his traditional statement of belief in God to draw out the point.

What we have, therefore, are two incompatible Jewish answers offered to the question of the Jew's need for salvation (as seen in relation to the Gentile). The critic's claim is that since the Jews are God's chosen people, God must deal with them mercifully by treating them as his privileged ones in a way that exceeds Jewish historical priority, one aspect of their privileges which is rightfully theirs. Paul's charge against the critic is that he has missed seeing the internal contradiction of talking about God's mercy in a way that sets it above his justice and therefore impugns his righteousness and accuses him of partiality.

From these observations the question emerges as to what kind of Judaism could believe in Jewish privilege and God's impartiality

(33) The reference to "works" must be seen in the argument as a whole. While the idea of accountability based on works has presented difficulties to theologians and exegetes alike, because of Paul's belief in justification by faith he does not seem to pay much attention to such a problem. For him v. 6 serves to enforce the point that God judges impartially. He will do so at the last judgement when he renders to each (Jew and Gentile) according to good deeds done. Paul's focus seems to be as narrow as this. So BRUCE, *Romans*, 89; DAHL, *Paul*, 80; MOXNES, *Conflict*, 37; LAGRANGE, *Romains*, 45. See also discussions in BARRETT, *Romans*, 46-48; CRANFIELD, *Romans*, I, 151-153; WILCKENS, *Römer*, I, 127-131; SNODGRASS, "Doers", 72-86; DUNN, *Romans*, I, 86. Compare 1 Cor 3,13-15; 4,4.

(34) The chiastic structure of these verses is noted by J. JEREMIAS, "Chiasmus in den Paulusbriefen", *ZNW* 49 (1958) 149; K. GROBEL, "A Chiastic Retribution-Formula in Romans 2", *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstage* (ed. E. DINKLER) (Tübingen 1964) 255-261; also KUSS, *Römerbrief*, I, 65; WILCKENS, *Römer*, I, 126; KÄSEMANN, *Romans*, 59; CAMBIER, "Jugement", 195.

simultaneously. The answer to this is that it was a religion whose practice was out of accord with its deepest convictions. It is a type of Judaism which adopts an attitude of superiority to the Gentiles because of superiority of performance. Therefore, we have evidence that the attitude of the Judaism reflected by the "critic" concerns a salvation which maintains that performance and descent play a fundamental role in the judgement of God. If one central tenet of the Jewish religion is that God judges justly without favouritism, the "critic" has not been true to this premise of his religion and it is this which leads Paul to his critique. We have thus seen that Paul and the "critic" agree on the importance of God acting justly and in accord with historical priority. However, they disagree on how this premise is applied. The result is that ancestry and superiority of performance play a fundamental role in the "critic's" view.

Possession of Torah

Let us move to the second objection, one that centred on the Torah (vv. 12-16). The "critic" claims that since the Jew is the possessor of God's special revelation and all the privileges that go with it, he cannot be classed and judged alongside the Gentiles (35). This section makes clear that Paul, however, draws upon a different strand of Jewish material. He amplifies the idea that God shows no partiality (v. 11), taking into consideration the different situations in which the Jew and Gentile have been placed with respect to their knowledge of the Torah. The general principle is stated in v. 12: those who have sinned without the Law of Moses will perish without the Law. Alternatively, all who have sinned under this Law will be judged by this Law.

This statement of the Jew is carried forward (v. 13) by offering the criteria by which the Jew will be judged: in accordance with whether he is both a hearer of the Law (presumably as it was presented to him in the synagogue) and a doer of it. In this verse Paul makes the main point of the section: knowledge of the Law alone will not protect the Jew from the judgement of God: he must

(35) KÄSEMANN, *Romans*, 61-62; WILCKENS, *Römer*, I, 131; J. DENNY, "Paul's Letters to the Romans", *The Expositor's Greek Testament* (Grand Rapids 1974) 597; BARRETT, *Romans*, 49; DUNN, *Romans*, I, 95.

obey it (36). This, no doubt, is an assumption of OT religion (Exod 24,7) and the aim of the words of the Shema ἄκουε Ἰσραήλ (Hear O Israel) (Deut 6,4). Furthermore, it is a point that would not have been contested in Judaism. This idea of obedience accompanying possession of the Law by no means originated with Paul. The point is illustrated well in the prologue to Ecclesiasticus: "Those who love learning should make even greater progress in living according to the Law". Or similarly, the words ascribed to Rabban Simeon, the son of Rabban Gamaliel I (Paul's own teacher, according to Acts 22,3) in m. Abot 1,17 can be cited: "Not the expounding of the Law is the chief thing but the doing of it; and he that multiplies words occasions sins" (cf. Wis 6,18f.; *Ant.* 20,44; 1 Macc 2,67).

It is in vv. 14-16 that the real difficulties of this paragraph emerge. This is evident from vv. 14-15, which imply that Gentiles have the ability to keep the Law, something not even attributed to the Jew. One way of resolving this problem has been to propose that Paul by ἔθνη is not referring to Gentiles *qua* Gentiles but Gentile Christians (37). If, however, the rhetorical nature and the limited scope of Paul's concern are kept in clear focus his argument does not require us to attribute the "fulfilment of the Law" to Gentile Christian or Gentiles *qua* Gentiles (38).

It is Paul's view that obedience to the Law is the criterion that proves whether or not possession of the Torah rightfully classes Jews differently from Gentiles at the judgement of God. On this basis the thrust of the argument is as follows. The Gentile is not in a different class because he has an analogous or corresponding law to that of the Jew. Gentiles (39) who by virtue of birth do not have the Law of

(36) Similarly BASSLER, *Divine Impartiality*, 141: "Verse 13 established performance, not possession, as the decisive factor, and Paul here claims that Gentiles as well as Jews meet this criterion".

(37) E.g. CRANFIELD, *Romans*, I, 155-156; F. FLÜCKIGER, "Die Werke des Gesetzes bei den Heiden", *TZ* 8 (1952) 17-42; A. KÖNIG, "Gentiles or Gentile Christians? On the meaning of Rom 2,12-16", *Journal of Theology for South Africa* 15 (1976) 53-60; K. BARTH, *A Shorter Commentary on Romans* (London 1959) 36. This view was also at one time held by Augustine: so KUSS, *Römerbrief*, I, 70. For a survey of the debate see F. KUHN, "Römer 2. 14f. und die Verheissung bei Jeremia 31. 31ff.", *ZNW* 55 (1964) 243-261.

(38) Other solutions to this problem are presented in RÄISÄNEN, *Paul*, 103-105.

(39) The omission of the article before ἔθνη may imply that not all Gentiles are intended.

Moses do what the Law requires (τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν) [40], and thus are a law unto themselves. What the Gentile possesses is an analogue to the Law of Moses. It is not that the Gentiles have and fulfil the Torah as such [41], but they have a law corresponding to the Torah and so experience the transcendent divine will of God [42]. They have in their natural endowment and conscience (cf. Rom 1,19-20) enough moral guidance to enable them to do the sort of thing the Law requires [43]. For Paul to make his case what is required is that the Gentiles do the law. He argues this by creating an analogue to Torah (i.e., conscience) which assists in moral guidance (comp. *Praem.* 206) [44]. What is not required is that Gentiles do the Law's requirements with complete consistency. This is evident from the fact that sometimes they are assured that what they have done is right; other times accused because they have done wrong (v. 15). Regardless, the Gentile has demonstrably operative within him a moral guide analogous to the Jew's Torah, and thus his (the Gentile's) conduct is regulated by a transcendent law. Therefore, the "critic's" claim that the Jew, unlike the Gentile, has the Law and therefore has a safeguard at the time of judgement loses its impact. What matters is obedience, and the Gentile has a law corresponding to the Torah which he can obey. Though the Law can be claimed as a privilege which exempts one from the general indictment, it is such only for those who obey it. And it is this that Paul claims the critic has not done [45]. Regardless, we see here another characteristic of the religion of the "critic". Those who had been given the Law were expected to obey it.

[40] This phrase is synonymous with τὸ ἔργον τοῦ νομοῦ at v. 15: so WILCKENS, *Römer*, I, 134, n. 315; CAMBIER, "Jugement", 201.

[41] KUSS, *Römerbrief*, I, 69.

[42] KÄSEMANN, *Romans*, 63f.; BASSLER, *Divine Impartiality*, 146.

[43] DODD, *Romans*, 35; CAMBIER, "Jugement", 204; MUSSNER, *Tractate*, 142, 288, n. 24. This seems to be the thrust of Paul's reasoning in vv. 12-15, and not that the Jews put too much emphasis on grace and therefore have become oblivious of the fact that the law needs to be obeyed in practice; so WATSON, *Gentiles*, 113.

[44] Similarly WILCKENS, *Römer*, I, 135.

[45] If one understands Romans 2 as a dialogue of Jewish attitudes set in relation to the judgement of God a problem arises when we come to v. 16. Here we find the only explicit reference to Christian language. However, it may be correct that the language offers a liturgical end to the paragraph, KÄSEMANN, *Romans*, 68. See SNODGRASS, "Doers", 73-74, on how this problem has been treated.

Jewish National Privilege

The next objection is found in vv. 17-24: "We cannot be judged on the same standard as the Gentile", claims the "critic", "We are Jews with all their privileges". This section begins with an explication of some of the privileges. In vv. 17-20, depicted by Bornkamm as an example of Pauline anacoluthon (46), the influence of diatribe is obvious. "The discrepancy between claim and performance could hardly be more impressively emphasized" (47). While irony pervades the whole of vv. 17-24 (48), Paul's main intention at vv. 17-20 is not ironic but to take up claims of his fellow Jews as represented by the "critic". Paul takes up such claims as the Jew's reliance on the Law, his pride in God, his knowledge of God's will because of being instructed in the Torah (49). One can observe here the strong rhetorical element in Paul's presentation. This is evident since he appeals to a variety of Jewish privileges, placing them one after another. This is to build up an impressive case of Jewish advantages (50).

Having accumulated such an impressive list of the Jew's privileges, in vv. 21ff. Paul moves on to allegations against the Jew. In these allegations Paul has one thing primarily in mind. It is not to show that every Jew steals, or commits adultery and sacrilege. It is not enough simply to claim that because one is a Jew one is superior, since there are Jews who by the way they act show

(46) G. BORNKAMM, "Paulinische Anakoluthe", *Das Ende des Gesetzes* (Munich 1952) 76-78.

(47) BORNKAMM, "Paulinische", 78.

(48) BASSLER, *Divine Impartiality*, 150.

(49) See ZELLER, *Juden*, 156-157, and SCHLIER, "Juden", 44, for evidence that Paul uses traditional Jewish imagery in these and other of his epithets in vv. 17-20. Commentators who may be consulted are: KÄSEMANN, *Romans*, 69-71; WILCKENS, *Römer*, I, 147-149; MICHEL, *Römer*, 72-73; CRANFIELD, *Romans*, I, 163-167. An excellent example which collects several of the features present in our verses is found in the Testament of the Twelve Patriarchs, especially *T. Sim.* 2,13; *T. Levi* 4,3; 7,3; 17,6; *T. Naph.* 2,10: so S. AALEN, *Die Begriffe "Licht" und "Finsternis" im Alten Testament im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo 1951) 191. On the origin of the Testaments see "The Testaments of the Twelve Patriarchs: Introduction", *The Apocryphal Old Testament* (ed. H.F.D. SPARKS) (Oxford 1984) 505-512.

(50) ALETTI, "Incohérence", 51.

themselves not to be in a different class from anyone else. Paul's purpose would seem to be as limited as this. It is only by divorcing his description of Jewish behaviour in vv. 21ff. from his argument (of dismissing the claim that being a Jew is advantageous at the time of judgement) that one can reach the conclusion that Paul is characterizing Judaism as a whole (51).

It is also instructive tht Paul does not say that all Jews had gone bad. Aletti makes the helpful observation that Paul cleverly suppresses the adjective πάς from his charge against the Jews at vv. 21-24 (52). In this connection δι' ὑμᾶς at v. 24 presumably refers only to those who steal, commit adultery or sacrilege, not to all Jews inclusively.

Paul's first allegation is that the Jew who teaches others does not first teach himself. This charge is made in contrast to the Jew being the instructor of the foolish (v. 20) as well as a world teacher (vv. 18-20) (53). The words that occur in Abot R. Nath. 29 (8a) echo this idea utilized by Paul, "Thou hast many a man who teaches himself and others... The man who teaches others but does not teach himself. How, for example? A man learns a piece of teaching twice or thrice, then teaches it to others, and then concerns himself with it no further, but forgets it; that is one who teaches others but does not teach himself".

The second allegation is found in the rhetorical question "You who preach against stealing, do you steal?", a violation of the seventh commandment (Exod 20,15; Deut 5,19). To these is added the third allegation, which is against a violation of an OT com-

(51) So RÄISÄNEN, *Paul*, 100. Similarly, DODD, *Romans*, 37, inaccurately titles his section on Rom 2,17-29 "Moral Failure of Judaism". Since an understanding of these verses as a description of Judaism has not been persuasive to some scholars, other explanations are suggested, for example, KÄSEMANN, *Romans*, 69; SCHLIER, "Juden", 45, interpret the verses apocalyptically. BARRETT, *Romans*, 56-57, on the other hand, understands the charges of vv. 21-23 figuratively, similar to Matt 5,21-48. WILCKENS, *Römer*, I, 149, correctly (in our view) considers the rhetorical questions of vv. 21-23 in the light of the claim of the Jewish objector. In this connection see also DUNN, *Romans*, I, 114, who suggests that Paul was drawing upon a well-known Jewish tradition of rebuke and exhortation material (e.g. *Pss. Sol.* 8,8-14; Philo, *Conf.*, 163; *T. Levi* 14,4-8; *CD* 6,16-17).

(52) ALETTI, "Incohérence", 50-51.

(53) The emphasis on the Jew as teacher of Torah to the non-Jewish world is noted by E. J. SCHNABEL, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul* (Tübingen 1985) 233-234.

mandment, "You shall not commit adultery" (Exod 20,14; Deut 5,18). For this David and Bathsheba can be cited. David as king of Israel committed adultery and then arranged for the death of his general in an attempt to cover his wicked actions. This same point can be documented from a later period in Wis 14,26; *Ps. Phoc.* 170-183; *Ap.* 2,199; *Arist.* 152.

With the fourth allegation, "You who abhor idols, do you rob temples?", it is best not to take Paul's intent literally since it cannot be said that Jews in general were temple thieves (54). In this connection, however, there is an incident recorded by Josephus in *Ant.* 18,81-4 of a Jew who "played the part of an interpreter of the Mosaic law and its wisdom". He, with three confederates, enlisted a female proselyte to give money to the Temple in Jerusalem. However, they took the money and used it for their own gain (comp. Acts 19,37; *Ant.* 4,18). One is not to conclude from Paul's allegation that all Jewish teachers were thieves. Yet it does serve with the previous rhetorical questions to show that it is not enough to call oneself a Jew, because there are ill-behaved Jews as well as well-behaved Jews.

It is this focus which best coheres with the argument and context of the paragraph as a whole. Paul has shown the view held by the "critic" to be inadequate by means of appealing to examples known and used by Jews (55). In so doing, however, Paul is not offering a historical characterization of Judaism as a whole. Even though examples can be cited from Jewish literature of ways in which Jews did or could behave, this does not suggest that all contemporary Jews were guilty of such ills. Paul is responding to a specific issue and uses rhetorical language and the medium of example to do so. What he says requires to be interpreted in that light.

No doubt Paul has been thinking on scripture throughout these allegations, but it is only at the conclusion of his argument that he cites a specific text. This is Isa 52,5 (56) which is cited in a form

(54) BARRETT, *Romans*, 56-57; DUNN, *Romans*, I, 114. Compare WATSON, *Gentiles*, 111.

(55) While several of the Jewish texts given above are later than Paul, corroborating evidence for the period before the destruction of the Second Temple may be cited (*T. Levi* 14,4-8; *Pss. Sol.* 8,8-13).

(56) Cf. Ezek 36,21, where Paul's point may situationally be better paralleled. However, the wording of the verse precludes any direct dependence on Paul's part; BASSLER, *Divine Impartiality*, 263, n. 109. In this context see the commentary on Exod 36,21 by Rabbi Simeon ben Eleazar in *Mek. Exod.* 15,2 (44b).

adapted from the LXX. Paul's accusation is that the Jew has not lived up to his call, and therefore that his behaviour has not hallowed God's name; it is thus brought into disrepute. Israel has let God down; it seems as if God is not able to take care of his own, when in fact the Jews are being punished for their sin. Paul emphasizes to the "critic" that the Jews' claim will not keep them from the judgement of God if by their behaviour they incur condemnation. The application of the Jewish tradition by the "critic" is again the essential thrust of the critique. This paragraph thus confirms the picture already observed: the Judaism of the "critic" stresses a Jewish pride of race, and this boast must be accompanied by a corresponding life in order for a Jew's boast of race to be effective in the judgement of God.

Circumcision

We shall now proceed to the final objection put forward by the "critic" (vv. 25-29). Having completed his refutation of three of the Jews' central reasons for their self confidence — moral superiority, the possession of the Torah, Jewish national privilege — Paul now turns to another, circumcision, before the "critic" intercedes again at 3,1f. with a question, "What shall we say, then, has the Jew no advantages?" The "critic" could assert that even if what Paul says about the Law has merit, circumcision is an entirely different matter. This is a unique privilege of the Jew and his alone; it is a mark of his Jewishness (57). Paul's response here is that in order for circumcision to be an asset at the judgement the Law had to be obeyed. And if the Jew did what the Law required of him, then circumcision would be of value.

Paul's rebuttal makes a distinction between a literal and non-literal understanding of circumcision. The "critic" assumes that circumcision was a sign and symbol of the covenant God made with Abraham. Paul claims that the essential significance of circumcision is not the rite but its metaphorical significance: one's relationship to God and a fulfilment of the stipulations of the covenant. Therefore,

(57) While circumcision was practised by Israel's neighbours (e.g. Gen 17,23) it was only the Israelites for whom it was a sign of God's covenant (see e.g. Gen 17,9-14; *Jub* 15,25-34; compare *Ant*. 13,157-58, 318).

Paul's plea is that in the sight of God the important thing is not merely the rite of circumcision but what it symbolizes.

With this distinction in mind, let us now consider how Paul answers the "critic's" objection. The logic in Paul's reply stems from the assumption that circumcision will be advantageous only if one obeys the Law, i.e. obeys the stipulations of covenant (58). It will count for very little if a Jew who has not kept the requirements of covenant uses circumcision as a criterion for judging himself differently from a Gentile. If the Law is not kept then it is not that circumcision is annulled (as some exegetes maintain) (59), so that it is illegitimate to claim that the rite of circumcision is an advantage. To do so contradicts the axiom assumed in each of Paul's replies to the objector: God is an impartial judge of all mankind.

In v. 26 Paul considers his assumption from the viewpoint of the Gentile (60). Two points are brought to the "critic's" attention by means of a rhetorical question. The first (v. 26) is the possibility that a Gentile may τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσῃ (keep the requirements of the law). While on the surface Paul may be saying that Gentiles can fulfil the Torah (61), closer considerations weigh against this. The phrase Paul uses appears only one other time in his letters (Rom 8,4). In that context, however, the reference is clearly to Christians who fulfil the requirements of the Law by living according to the Spirit. We maintain that a genuine parallel does not exist between Rom 2,26 and 8,4 unless, of course, one postulates the theory that Rom 2,26 is referring to Gentile Christians (62). Since throughout Romans 2 it is the Gentiles who form an integral part of the discussion there is little reason here to alter this assumption. If

(58) DODD, *Romans*, 50; DENNY, *Romans*, 601; MICHEL, *Römer*, 75f.; CAMBIER, "Jugement", 201,

(59) E.g. CRANFIELD, *Romans*, I, 172. However, see BARRETT, *Romans*, 58; MICHEL, *Römer*, 76; KUSS, *Römerbrief*, I, 89; KÄSEMANN, *Romans*, 73.

(60) BARRETT, *Romans*, 58.

(61) So RÄISÄNEN, *Paul*, 101-106; SANDERS, *Law*, 123, 6; MICHEL, *Römer*, 76-77; P. ALTHAUS, *Der Brief an die Römer* (Göttingen 1959) 24-25. However, KÄSEMANN, *Romans*, 63-64, finds the idea of Gentiles keeping the Law at vv. 26-27 to be "fictional". LAGRANGE, *Romains*, 56, places the emphasis on the conditional aspect of v. 26, and thus treats the question as theoretical.

(62) BARTH, *Shorter*, 38; CAMBIER, "Jugement", 208; CRANFIELD, *Romans*, I, 173; R. BULTMANN, *Theology of the New Testament* (London 1952) 261n.

we seek assistance from the parallel phrase τὸν νόμον τελοῦσα (v. 27), the problem of v. 26 is not resolved since τελεῖν is not used elsewhere by Paul in association with νόμος. This approach to the problem does not yield satisfactory results.

It may be better to determine Paul's meaning from the overall context and use of similar language in Romans 2. If our previous discussion of Rom 2,14-15 is borne in mind, the reference at 2,26-27 may very well be to the Gentiles' instinctive obedience of the requirements of the Law which are written on their hearts and confirmed by their conscience (63). This interpretation sufficiently satisfies the requirement of Paul's argument, showing what the Jew has done with reference to the Law, so also has the Gentile accomplished.

The second point to be noted from the question of 2,26 is that if the Gentile obeys the law he will obtain a status like that of the Jew. To avoid over-interpreting Paul, we must be clear about what is implied by this second point as it relates to Paul's dismissal of the "critic's" objection. Paul is not saying that Gentiles who do what the Law requires are counted as members of the people of God (64). His intention is to demonstrate that the Jew may not be put in a different class from the Gentile. He shows that the Gentile who does what the Law requires is in the same position as the Jew, though the Gentile remains physically uncircumcised. Paul makes the point that while Gentiles are not referred to as the circumcised, i.e. Jews, they may obtain the status of the circumcised because they share with the Jews the experience of doing what is expected of those who possess the Torah. This is so because Paul held the conviction that circumcision has a metaphorical, non-literal dimension which Gentiles can experience. Consequently, when circumcision is not understood merely as a symbol of Jewish identity, but includes another dimension known and observed by Gentiles, the "critic's" position is shown to be inadequate. Furthermore, the example of the Gentile shows that simply because the Jew possesses privileges, e.g. circumcision (physical) and the sacred Scripture (v. 27), this will not ensure special standing. The very fact that those without privileges

(63) DODD, *Romans*, 41; DENNY, *Romans*, 601; MICHEL, *Römer*, 76. KÄSEMANN, *Romans*, 73, is correct in claiming that vv. 26-27 recall vv. 14-15. However, he does not seem to follow this view forward in his judgement on vv. 26-27.

(64) BARRETT, *Romans*, 58; MICHEL, *Römer*, 77.

expose[65] those who do what the Law requires indicates that Jews cannot be classified in a different category from Gentiles. This is the thrust of Paul's rebuttal to the critic.

However, Paul has yet to define the non-literal aspect of circumcision in very clear terms. This is taken up in vv. 28-29 in the course of formulating a definition of the Jew. This is first stated negatively (v. 28), and then positively (v. 29). Negatively, one is not a Jew if one externalizes one's religion in terms of national descent. Similarly, circumcision is not the external mark of the flesh. Positively, the true Jew is defined in a threefold manner. First, he is one who does not esteem himself by visible means. Second, true circumcision is a circumcision of the heart. Paul again focuses on Scripture, and he reminds the "critic" that the vital thing is not the external mark of circumcision but a "humble response to God's gracious love and election" [66].

What is interesting for our purposes is that these ideas put forward by Paul are not, in the first instance, Christian, but from the Old Testament[67]. For example, Jeremiah taught, "Behold, the days are coming, says the Lord, when I will punish all those who are circumcised, but yet uncircumcised Egypt, Judah, Edom, the sons of Ammon, Moab... for all these nations are uncircumcised and all the house of Israel is uncircumcised in heart" (Jer 9,25-26, cf. 4,4; Deut 10,16; 30,6; Lev 25,4). Or similarly, "Circumcise therefore the foreskins of your heart" (Deut 10,16)[68]. Therefore, the view of the "critic" that the Jew has the privilege of circumcision is no argument against God's judgement, since circumcision must be accompanied by a corresponding reality.

In this closing section the third definition of the Jew is given. He is one who does not seek the approval of men but of God. At

[65] The Gentiles are not thought to assume the role of judges over Jews. This would indeed be blasphemous (so KÄSEMANN, *Romans*, 74). On the contrary, as in Matt 12,41; Luke 11,31, the Gentile by his actions judges those (actions) of the Jews: so DENNY, *Romans*, 601; SANDAY – HEADLAM, *Romans*, 67; LAGRANGE, *Romains*, 56; MICHEL, *Römer*, 77; DUNN, *Romans*, I, 122.

[66] BARRETT, *Romans*, 60.

[67] Paul, in accord with the prophets, applies the principle of "inversion of values": so CAMBIER, "Jugement", 207.

[68] For further evidence on circumcision of the heart see WATSON, *Gentiles*, 217, n. 73.

v. 17 we have already seen Paul indicate that one of the "critic's" Jewish boasts was to have the name Jew, Ἰουδαῖος. What is meant by Jew is further defined here. This can be seen in the final statement of the chapter, couched in a relative clause οὗ ὁ ἔπαινος κτλ. The clue to what is the true Jew is evident when one recognizes that in the Greek word ἔπαινος a word-play well known in Judaism may be intended (Gen 29,35; 49,8) (69). This is found in the connection between יהודה Yehudah-Jew and the Hebrew verb meaning "to praise", the Hiphil of ידה: Yadah.

*

* *

Let us now draw several conclusions based on our analysis of Rom 2,1-29. First, we have found convincing evidence for the case that Romans 2 may be conceived as an "inner Jewish debate" where Paul and his objector are debating points regarding the essential nature of the view that what Paul found wrong with the Jewish religion (as perceived through the "critic") was that the Jew violated central tenets of his own religion by claiming a criterion of judgement for himself different from all others. To claim two different standards of judgement depending on race assumes that some possess merits or advantages in God's economy of salvation while others do not; some possess ways of restraining God's judgement while others do not. Our study has yielded a positive case that the Jewish "critic" misapplied the place of ancestry as it related to the judgement of God in a way that exceeded the Jews' historic priority and their inherent privileges of race.

From the case put forward we have seen the way in which a belief in God as judge of the world was applied by two Jews (Paul and the "critic"), the result being the emergence of differing points of view. Nevertheless, Paul's rebuttal of the "critic" is one from which few pious Jews would have dissented. Therefore, we maintain that Romans 2 is not simply "a piece of propagandist denigration" nor a complete portrayal of all of Judaism — including every individual Jew. Rather, Romans 2 is an interpretation of the Jewish ideals by two Jews who offer differing perspectives. Within these perspectives there are several discernible shared elements common

(69) SANDAY–HEADLAM, *Romans*, 68; MICHEL, *Römer*, 78, n. 5; LAGRANGE, *Romains*, 57; F. BROWN–S. R. DRIVER–C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford 1976) 392.

between Paul and the "critic": (1) performance and descent play a central role in Judaism; (2) Jews possess a historic advantage yet this is not to exclude others from obtaining salvation; (3) to this end the God of the Jews acts in a just and impartial manner; (4) convictions must be accompanied by a corresponding morality; (5) circumcision has a literal and symbolic meaning; (6) observance of the Torah is the integrating characteristic which binds together correct behaviour, circumcision as rite and symbol and a Jew's pride of race.

Near Eastern Studies Dept. George P. CARRAS
University of California
Berkeley, CA
USA

SOMMAIRE

Deux questions fixent le but de cet article: (1) Quelle est la nature de la critique que Paul fait au Judaïsme? (2) Quels étaient les idéaux partagés par les Juifs du premier siècle? Selon nous, Paul affirme que la pratique des Juifs contredit les croyances et convictions centrales de leur religion. La vue adoptée par le «critique» (technique littéraire adoptée par Paul pour présenter le Judaïsme) revient à dire qu'un Juif doit bénéficier d'un régime de préférence et être traité différemment des païens parce qu'il est privilégié de Dieu. Agir ainsi, cependant, viole l'idéal juif tel que Paul l'expose en Rm 2. Nous concluons en suggérant qu'il est possible de repérer six élements communs aux conceptions de Paul et du «critique».

Le motif de l'endurcissement (Is 6,9-10) et la lecture d'« Isaïe » (1)

Qu'est-ce que lire lorsque le livre est prophétique? La Torah, en ses cinq livres, est associée à un acte de lecture caractéristique. Récit fondateur, elle n'a de cesse d'introduire les générations de ses lecteurs dans l'histoire des pères, et de les accorder ainsi à l'actualité de la Loi. En regard de cette opérativité singulière, qu'en est-il de la lecture des livres des Prophètes? Qu'est-ce que lire une parole dont la pertinence semble s'être épuisée dans son *kairos* historique? Qu'est-ce que s'exposer à un texte prenant, quasi systématiquement, le contre-pied de son lecteur? S'avançant dans de tels livres, ce lecteur ne rejoint-il pas le destinataire qui s'entend dire: « la vision de tout ceci est pour vous comme les mots d'un livre scellé » (Is 29,11)? Pour le dire autrement: les livres prophétiques engagent-ils une éthique de la lecture spécifique, ajustée à l'énonciation ou à l'écriture prophétiques?

Le motif de l'endurcissement, qui fait la pointe de l'envoi en mission d'Isaïe (Is 6,9-10), peut nous aider à répondre à ces questions. Des contributions récentes ont montré que ces versets fournissent un paradigme sous-tendant l'ensemble du livre canonique d'Isaïe (2). Il y a dans ce paradigme, nous le verrons, bien plus qu'une

(1) Cette enquête est issue d'un séminaire de recherche « linguistique pragmatique et prophétisme » animé par H. Simian-Yofre; qu'il soit ici remercié pour ses remarques critiques.

(2) Cf. R.E. CLEMENTS, « The Unity of the Book of Isaiah », *Int* 36 (1982) 125-126; id., « Beyond Tradition-History. Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes », *JSOT* 31 (1985) 102-103; R. RENDTORFF, « Jesaja 6 im Rahmen der Komposition des Jesajabuches », *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (éd. J. VERMEYLEN) (BETL LXXXI; Leuven 1989) 73-82; P. BEAUCHAMP, « Lectures et relectures du quatrième chant du serviteur », *The Book of Isaiah* (éd. J. VERMEYLEN) 344-345; C.A. EVANS, *To See and Not Perceive. Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (JSOTSS 64; Sheffield 1989) 40-52; B. GOSSE, « Isaïe 52,13 - 53,12 et Isaïe 6 », *RB* 98 (1991) 537-543.

simple donnée thématique, enrichissant le «contenu» du livre. Il inclut, de manière réflexive, la question de l'accès à la communication prophétique et dès lors, puisque celle-ci a désormais la forme du livre à lire, la question de l'accès à ce dernier. Dans les pages qui suivent, nous chercherons à caractériser le paradoxal contrat de lecture qui se noue au chapitre 6 d'Isaïe, au tournant des vv. 9-10:

> [9] Et il [YHWH] dit: Va, et tu diras à ces gens/ce groupe: Écoutez de toute votre écoute et ne comprenez pas! Et voyez de toute votre vue et ne sachez pas! [10] Rends gras le cœur de ces gens/ce groupe, appesantis ses oreilles et englue ses yeux, de peur que ce soit à partir de ses yeux qu'il voie et à partir de ses oreilles qu'il entende, et que ce soit son cœur qui comprenne, en sorte qu'une fois revenu, il soit guéri.

Nous envisagerons la puissance théologique de ces versets en mettant en valeur ce qu'on peut appeler leur «opérativité» (*Wirkung*) auprès des destinataires d'Isaïe et du livre qui porte son nom. Ce faisant, nous aborderons le motif de l'endurcissement dans le cadre d'une approche pragmatique, attentive à la relation que construisent les signes linguistiques avec leurs utilisateurs (3).

L'enquête procédera en deux temps: reprenant une hypothèse de la *Literarkritik* — celle qui identifie entre Is 6 et Is 8 un «mémorial» du prophète, consécutif à ses interventions lors de la crise syro-éphraïmite —, nous chercherons d'abord à caractériser l'opérativité du motif de l'endurcissement dans l'acte originel de sa communication. Derrière le destinataire du prophète, que vise le syntagme *lāʿām hazzeh* (6,9), nous reconnaîtrons un groupe particulier, dont le texte prophétique pourfend les prétentions sapientielles. Dans un deuxième temps, c'est au contraire le lecteur du «livre d'Isaïe» que nous rejoindrons. Ce lecteur, montrerons-nous, est désormais impliqué par l'expression *lāʿām hazzeh* et devient ainsi, en Is 6,9-10 comme tout au long du livre, le destinataire de l'endurcissement prophéti-

(3) Cf. C.W. Morris, «Fondements de la théorie des signes», *Langages* 35 (1974) 15-21. Depuis l'ouvrage de M.L. Pratt, *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse* (Bloomington 1977), la pertinence de l'approche pragmatique en matière de textes littéraires a été illustrée par diverses contributions. Signalons les ouvrages de M. Pagnini, *Pragmatica della letteratura* (Palermo 1980) et A. Jaubert, *La lecture pragmatique* (Paris 1990). L'intérêt de la lecture pragmatique des textes bibliques a été mis en relief dans *Semeia* 41 (1988) («Speech Act Theory and Biblical Criticism») ainsi que par H. Simian-Yofre, «Pragmalingüística: comunicación y exégesis», *RevistB* 50 (1988) 75-95.

que. En remontant à l'*arché* du texte (le mémorial isaïen), c'est déjà la situation de lecture finale (du livre canonique d'Isaïe) que nous aurons en vue. Un détour par les origines est nécessaire: dans ses transformations sémantiques et pragmatiques, l'histoire de la rédaction n'est pas arbitraire; le livre canonique prolonge, en sa portée finale, le dynamisme des données textuelles les plus originelles ([4]).

I. L'opérativité du motif de l'endurcissement dans le « mémorial » d'Isaïe

Dans une première étape, nous nous efforcerons de ressaisir la portée de Is 6 et, en son sein, du motif de l'endurcissement, dans ce qui a été l'acte originel de leur communication: un acte de langage — et plus précisément encore d'écriture — « en prise » dans l'existence de sujets déterminés, un acte doté dès lors d'une effectivité illocutoire ([5]) mais aussi porteur d'effets perlocutoires spécifiques ([6]). Il ne s'agit point, dans une telle caractérisation, de reconstruire autour du texte d'Isaïe un contexte historique présumé, mais d'aller aussi loin que possible dans ce qu'implique le texte lui-même à propos de l'effectivité sociale de sa communication. L'hypothèse du mémorial (*Denkschrift*), qui reconnaît, entre Is 6 et Is 8, la substance d'une attestation écrite et scellée par le prophète au terme de son ministère lors de la crise syro-éphraïmite, fournira le cadre de cette analyse ([7]).

([4]) Cf. B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (London 1979) 75-77.

([5]) L'acte illocutoire est ce que l'on fait *en disant* (*in-loqui*) telle ou telle énonciation: affirmer, supposer, menacer, promettre, bénir, etc. Cet acte est conventionnel — il a cours dans une société linguistique donnée — et il lui importe d'être identifié: seule une telle identification permet au contenu propositionnel (de l'énoncé) de se déployer pour ce qu'il est; cf. J.L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire* (Paris 1970).

([6]) L'effet perlocutoire est l'effet psychologique (indirect) recherché *par le fait de dire* (*per-loqui*): effrayer, persuader, induire en erreur, etc.; cf. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*.

([7]) B.K. BUDDE a formulé le premier l'hypothèse de cette *Denkschrift* dans *Jesajas Erleben. Eine gemein verständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten (Kap 6,1-9,6)* (Gotha 1928); cf. E. JENNI, « Jesajas Berufung in der neueren Forschung », *TZ* 15 (1959) 329. La finale du mémorial, que Budde situait en 9,6, est ramenée au v. 8,18 par O. KAISER, *Der Prophet Jesaja. Kap. 1–12* (ATD 17; Göttingen 1981) 95, ainsi que par H. BARTH, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit* (WMANT 48; Neukirchen-Vluyn 1977) 278-279. G. FOHRER (qui met en question l'appellation de *Denkschrift* pour

En reprenant cette hypothèse, nous n'entendons pas remettre sur le métier les résultats de la *Literarkritik*(8). Nous nous attacherons plutôt à valoriser d'un point de vue pragmatique les conclusions de cette recherche: que devient Is 6,1–8,20 lorsqu'il est abordé comme acte de communication, dans le trajet qui va de l'écriture à la lecture?

1. *L'opérativité du «mémorial» d'Isaïe*

a. Le mémorial isaïen comme acte symbolique littéraire

Si une valeur pragmatique originelle peut être reconnue au texte de Is 6,1–8,20, si ce texte peut être ressaisi dans l'acte de communication initial qu'il constituait, c'est bien, nous semble-t-il, à partir des indications qu'il donne en sa finale(9). En 8,16, le texte, dans un mouvement réflexif, précise son propre statut: «Enserre l'attestation [*teʿûdâ*], scelle l'instruction [*tôrâ*]».

---

des raisons que nous discuterons plus loin) reconnaît, entre 6,1 et 8,18, une *Sammlung* originelle d'énoncés prophétiques (dont il exclut comme secondaires 7,23.24.25 et 8,9.10) enserrée par l'inclusion 6,1-11/8,16-18; cf. «Entstehung, Komposition und Überlieferung von Jesaja 1-39», *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (BZAW 99; Berlin 1967) 123-125. L'extension de cette *Sammlung* est en substance celle que reçoit la *Denkschrift* chez O. STECK (à l'exclusion toutefois des versets 6,12-13 et 7,18-22), «Bemerkungen zu Jesaja 6», *BZ* 16 (1972) 199, n. 28, et chez K. NIELSEN, «Is 6:1-8:19 as Dramatic Writing», *ST* 40 (1986) 1-16.

(8) Sauf pour les versets 8,19-20, nous ne renouvellerons pas dans ces pages l'examen critique de l'extension du mémorial; cf. infra, n. 18.

(9) Cette finale (8,11-20) répond de plusieurs manières à l'ouverture du mémorial (6,1-11): La première correspondance n'est autre, en 8,11, que la reprise du thème de l'intervention de Dieu dans la vie du prophète: «Oui, ainsi m'a parlé le Seigneur en m'empoignant de sa main». 2) En 6,5-7 comme en 8,11, l'intervention de Dieu a pour effet de démarquer le prophète du groupe dénommé *ʿam*; dans le premier cas par la purification des lèvres d'Isaïe; dans le second par l'injonction donnée au prophète «de ne pas suivre le chemin que prend *hāʿām hazzeh*» (8,11). 3) De part et d'autre, YHWH *ṣebāʾôt* apparaît lié à la racine *qdš*: en raison de l'acclamation des séraphins en 6,3; en raison de la forme verbale *taqdîšû* en 8,13, énonçant ce par quoi, précisément, Isaïe et les siens ont à se démarquer de *hāʿām hazzeh*: «vous tiendrez [YHWH] pour saint»; cf. également *lemiqdāš* en 8,14). 4) Enfin, 6,9-10 et 8,16 ont en commun un ensemble de traits déterminants quant à la portée du mémorial. Dans les deux cas, la réception du message est, en quelque manière, empêchée: en 6,9-10, le destinataire est voué à ne pas comprendre ce qu'il a à entendre et à voir; en 8,16, le message (la *tôrâ* prophétique) est «mis à l'abri» et «scellé» (et comme tel confié aux disciples).

J. Jensen, qui a scruté l'usage de *tôrâ* chez Isaïe (en 1,10; 2,3; 5,24; 8,16.20; 30,9), y a reconnu un emprunt à la catégorie sapientielle d'«instruction»: «Isaiah uses *tôrâ* because it was a term of the wisdom tradition that he wished to appropriate for his continuing debate with wisdom circles» (10). La *tôrâ* de 8,16 fait ainsi référence aux interventions du prophète dans le contexte de la crise syro-éphraïmite comme à une «instruction» témoignant du dessein de YHWH. Quant au substantif que nous traduisons par «attestation», *te'ûdâ*, il ne compte que trois occurrences dans la Bible hébraïque (Is 8,16.20; Rt 4,7). On le fait dériver de la racine *'wd* dont le sens originel est celui de la répétition, du retour. Sur la base probable de cette signification fondamentale, la racine s'est liée au champ sémantique plus spécialisé du témoignage, au sens dès lors où celui-ci serait essentiellement répétable, reproduisible (11). En Rt 4,7, *te'ûdâ* désigne le geste symbolique par lequel on validait, à défaut d'écrit, un accord passé entre témoins. En Is 8,16, ce geste symbolique apparaît par contre lié à l'écriture (12), au sens où il ressaisirait comme «attestation» le mémorial dont on achève le lecture (13). En Is 30,8, un ora-

(10) Cf. J. JENSEN, *The Use of tôrâ by Isaiah. His Debate with the Wisdom Tradition* (CBQMS 3; Washington 1973) 120.

(11) Cf. C. VAN LEEUWEN, «*'ēd*, Zeuge», *THAT* II, 220-221; H. SIMIAN-YOFRE, «*'wd*», *TWAT* V, 1107-1128.

(12) Cf. dans ce sens KAISER, *Der Prophet Jesaja 1-12*, 95; SIMIAN-YOFRE, «*'wd*», 1128.

(13) Selon G. FOHRER, le verset 8,16 ne peut prouver à lui seul — par manque de référence explicite ou implicite au geste de l'écriture — qu'Isaïe ait écrit les chapitres 6–8. Isaïe y annoncerait seulement, au lendemain de la guerre syro-éphraïmite, qu'il met (provisoirement) fin à sa prédication («Entstehung», 140-143; cf. également J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique 1* [Paris 1977] 204). Paradoxalement Fohrer est le premier à valoriser, à propos notamment de l'inscription du nom de l'enfant d'Isaïe en 8,1, les gestes symboliques écrits du prophète (cf. «Entstehung», 145) et soutient par ailleurs la nécessité d'une prompte mise par écrit d'une *Sammlung* prophétique comme 6,1–8,18 (cf. «Entstehung», 147). De telles considérations ne débouchent toutefois pas chez Fohrer sur une compréhension du recueil 6,1–8,18 comme *Denkschrift*. On ne peut toutefois dénier au terme *te'ûdâ* un dynamisme sémantique qui le prédispose à désigner également un geste symbolique écrit. Selon H.-P. MÜLLER, la proximité de la racine *ḥtm* accrédite cette possibilité: «Insbesondere zu *HTM* denkt man an die Konservierung verbaler, vorwiegend rechtsverbindlicher Inhalte etwa in Urkunden. Entsprechend benennt te'ûdâ die Materialisierung einer rechtlichen Bestimmung in einer deklarativen Handlung (Ru. iv 7) oder, an unserer Stelle, in einem Schriftstück, wie es der wurzelverwandte Begriff *'ēdût* im

cle d'Isaïe dénonçant les démarches d'alliance avec l'Égypte (sous Ézéchias) se termine lui aussi par un recours au symbole du témoignage reproduisible (*le'ēd* « comme témoin ») (14), explicitement lié à l'écriture: « Va, maintenant, écris cela sur une tablette devant eux, grave-le sur un livre et que ce soit pour l'avenir un témoin perpétuel ».

En Is 8,16, l'acte illocutoire — « ce que fait » le prophète au travers de son dire, la valeur linguistique sociale qu'il confère à son mémorial — s'éclaire par la combinaison des deux termes de *te'ûdâ* et de *tôrâ*. Le mémorial tout entier a valeur d'attestation, donnant à l'instruction d'Isaïe (la *tôrâ*) qu'il consigne une effectivité persistante: cette instruction est susceptible d'être « re-présentée » à tout moment (cf. l'injonction aux disciples en 8,20: « A l'instruction [*tôrâ*] et à l'attestation [*te'ûdâ*]! ») (15). Scellant ainsi dans sa persistance son intervention non-entendue, le prophète remet ses destinataires devant leur endurcissement. Il leur représente leur refus, l'endurcissement dont la section centrale du mémorial (7,1–8,8) raconte les différentes étapes, au temps de l'avance menaçante, contre Jérusalem, de Recîn, roi d'Aram, allié à Peqah, roi d'Israël. Mais Isaïe représente ce drame à ses opposants (et destinataires) comme un drame inachevé: par la vertu de l'attestation, il les remet à l'intervention inéluctable de Dieu (cf. 8,14-15), à l'intervention du Dieu caché et pourtant fidèle que le prophète peut, quant à lui, attendre dans l'espérance (cf. 8,17-18). Nous ne sommes pas tellement loin ici du geste d'Amos en Am 4,6-13. Après avoir représenté à Israël son refus répété (« mais vous n'êtes pas revenus jusqu'à moi », Am 4,6.8.9.10.11) et dès lors son endurcissement, Amos remet le royaume du Nord à

Auge hat » (« Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel vi 1 - viii 18 », VTS 26 [1974] 52). L'auteur renvoie en note aux occurrences suivantes du terme *'ēdût*: 2 R 11,12; Ex 25,16.21; 31,18; 32,15; 34,29; 40,20. Ainsi que conclut Müller: « Tendiert der Begriff *te'ûda* somit auf etwas schriftlich Festzulegendes, so umschreibt er zusammen mit *tôra* wohl nichts anderes als die vorliegende Denkschrift des Propheten » (« Glauben und Bleiben », 53).

(14) Avec la plupart des versions, nous lisons *le'ēd* plutôt que TM *lā'ad*.

(15) En d'autres termes, cet acte illocutoire en forme d'attestation et d'instruction constitue le genre littéraire du mémorial isaïen. La mise en rapport des genres littéraires avec les actes illocutoires a été proposée par T. TODOROV, *Les genres du discours* (Paris 1978) 50-53; cf. dans le même sens J.-M. SCHAEFFER, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?* (Paris 1989) 101-103.

l'imminence de la rencontre avec Dieu: «prépare-toi à rencontrer ton Dieu, Israël» (Am 4,12). En Am 4 comme en Is 8, l'opposition obstinée rencontrée par une mission prophétique débouche sur une décision, par le prophète, de s'en remettre à l'intervention divine.

L'instruction-attestation que constitue le mémorial a ainsi la portée d'un geste symbolique — de ces gestes symboliques dont étaient coutumiers les prophètes (16) —, mais le geste symbolique est ici proprement linguistique et même littéraire. Cette caractérisation de l'écriture du mémorial comme geste symbolique littéraire a de quoi éclairer, croyons-nous, le «pourquoi» et le «comment» de l'apparition de la prophétie écrite: celle-ci se serait développée à partir et autour de textes «performatifs» (du type du mémorial) où l'action prophétique se fait «texte».

b. Un double destinataire

Le texte du mémorial permet de distinguer deux destinataires, entretenant chacun une relation spécifique avec l'acte symbolique et littéraire d'Isaïe.

«Enserre l'attestation, scelle l'instruction 'au sein de' mes *disciples*». Contre G. Fohrer qui estime secondaire le syntagme *blmdy* (17) et en suivant la Vulgate qui traduit «*in discipulis meis*», nous entendons valoriser la fonction des disciples dans la destinée pragmatique du mémorial. En 8,2, des «hommes dignes de foi» étaient promus témoins [*wᵉ'āʿîdâ lî ʿēdîm*] de l'inscription, par le prophète, du nom de son fils Maher-Shalal-Hash-Baz. Dans la section finale (8,11-20) de son mémorial, le prophète associe également des proches à son action symbolique et à l'écrit qui en résulte. Il multiplie les recommandations adressées à un «vous» derrière lequel on peut reconnaître les «disciples» de 8,16 — ainsi contredistingués du groupe nommé *hāʿām hazzeh* (cf. 8,12). Dépositaires de la *tôrâ*, les disciples sont impliqués dans la destinée de celle-ci en tant que *tᵉʿûdâ*-attestation: ils en sont les «ministres», chargés d'y recourir et de la faire valoir (cf. 8,20) contre les pratiques et les discours dissolvants des opposants du prophète (8,19) (18).

(16) Cf. G. FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (ATANT 25; Zürich ²1968).

(17) Cf. FOHRER, «Entstehung», 141.

(18) Les deux versets auxquels il vient d'être fait allusion — 8,19-20 — sont généralement exclus du mémorial pour des raisons peu fondées à nos yeux. Leur inscription dans la dynamique de la *tᵉʿûdâ* isaïenne nous fait au

En 6,9, par ailleurs, le prophète reçoit de Dieu le destinataire proprement dit de sa mission: «Va, tu diras *lāʿām hazzeh*...». A l'autre extrémité du texte du mémorial (8,6.11.12), Isaïe se démarque par trois fois d'un groupe désigné identiquement (*hāʿām hazzeh*). L'analyse qui suit nous permettra de reconnaître dans le groupe social ainsi qualifié le second destinataire du mémorial, le destinataire, pourrait-on dire, «contre» lequel fonctionne l'attestation (alors que les disciples constituent eux l'instance impliquée positivement par la *teʿûdâ*) (19). En identifiant, à partir des exigences du texte, le destinataire du mémorial isaïen, nous ne ferons autre chose qu'identifier celui qu'on peut appeler avec W. Iser son *implied reader*; ce «lecteur implicite» est celui qui incarne les prédispositions nécessaires pour qu'une œuvre littéraire déterminée exerce ses effets (20).

Le fonctionnement sémantique et référentiel du syntagme *hāʿām hazzeh* doit ici retenir notre attention. Une telle expression fait référence à un groupe social sans en fournir, à l'aide de prédicats, une description qui répondrait à nos attentes de lecteurs hors-contexte. Mais on est en droit de penser que le contexte social de publication du mémorial (doublé du contexte narratif immédiat de Is 6,9) palliait à cette indétermination. L'apparente indétermination du syntagme *hāʿām hazzeh* n'empêchait nullement un groupe social déterminé de s'y reconnaître expressément désigné. L'emploi de l'expression *lāʿām hazzeh* en 6,9 est précédé, en 6,5, par une première mention de *ʿam*: «...j'habite au milieu d'un *ʿam* aux lèvres impures». C'est à ce groupe social que le démonstratif *hazzeh* fait donc référence, dans un emploi anaphorique (c'est-à-dire renvoyant à un élément posé en amont du discours) (21). Quel est ce groupe social «aux lèvres impu-

---

contraire estimer qu'ils prolongent le discours réflexif du mémorial sur sa propre destinée.

(19) L'histoire de la *megillat-sēper* dictée par Jérémie à Barukh et rendue publique par ce dernier (Jr 36) peut fournir un équivalent analogique de la destinée du mémorial isaïen comme acte de communication. Dans le cas de cette *megillat-sēper* prophétique se trouvent aussi associés, autour du même document écrit, le ministère du disciple (le secrétaire Barukh) et l'adresse à un destinataire effectif (la foule du Temple).

(20) La notion d'*implied reader* a été élaborée par Iser dans sa *reception theory* (théorie de la réception, par le lecteur, du texte littéraire); cf. W. ISER, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore–London 1978) 34.

(21) Même si, en hébreu biblique, le démonstratif anaphorique par excellence est *hāhûʾ*, le démonstratif *hazzeh* peut lui aussi, quand l'idée dé-

res»? Dans l'enceinte du mémorial, le syntagme *hāʿām hazzeh* apparaît cinq fois: en 6,9.10, où *hāʿām hazzeh* est à la fois le destinataire de la mission du prophète et le sujet promis à l'endurcissement; en 8,6, où ce groupe apparaît comme l'instance du refus (en sus de la personne du roi Akhaz): «Parce que *hāʿām hazzeh* refuse les eaux de Siloé qui coulent doucement»; en 8,11.12 enfin, où le prophète et les siens sont invités à se démarquer du comportement du groupe en question. Ce groupe est présenté dès lors à la fois comme proche du prophète (6,5) et comme l'«opposant» de sa mission (6,9.10; 8,11.12); son refus (8,6) l'associe narrativement à celui du roi (7,1). En outre, il faut relever avec J. Jensen que le discours qui est le plus directement adressé au destinataire en question (en 6,9-10) met en jeu des catégories typiquement sapientielles: l'action de l'endurcissement, peut-on conclure avec cet auteur, est destinée à affecter en premier lieu ceux qui, dans le peuple, détiennent une tâche de savoir et de discernement (22).

Nous reconnaîtrons dès lors dans les emplois de *ʿam* et de *hāʿām hazzeh* attachés au mémorial d'Isaïe une référence non point au «peuple» au sens large (qui serait alors la population de Jérusalem et de Juda) mais à un groupe restreint («ces gens», «ce groupe»). Dans l'usage qu'en fait la Bible hébraïque, le substantif *ʿam* est riche de nuances diverses. Les emplois du terme les plus déterminés sémantiquement (se référant aux «citoyens» de droit d'une ville ou d'un peuple, au peuple de YHWH, à l'assemblée liturgique post-exilique, etc.) n'excluent pas un usage non-déterminé (au sens de «foule», «gens»), désignant un rassemblement fortuit de personnes (cf. Dt 13,10), notamment à proximité du prophète (cf. 1 R 19,21), ou un groupe assemblé auprès du locuteur (cf. 2 R 4,41). Ainsi que l'écrit E. Lipiński, seul le contexte permet alors de préciser le sens et la référence du mot *ʿam* (23). L'emploi de *ʿam* au sens de «gens» ou de «groupe d'hommes» est, à nos yeux, celui qui s'observe dans le mémorial isaïen, dans une référence aux sages et conseillers de la cour royale (24). De ce milieu s'est détaché le prophète Isaïe, à ce milieu

---

monstrative domine, renvoyer à quelque chose ou à quelqu'un dont on a déjà parlé; cf. P. Jouön, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome 1923) 143*k*.

(22) Cf. Jensen, *The Use of tôrâ by Isaiah*, 57; cf. infra 221-222.

(23) Cf. E. Lipiński, «*ʿam*», *TWAT* VI, 177-194, notamment 191-192.

(24) A propos des occurrences de 8,6.11, cf. la position similaire de Y. Gitay, «Syro-Ephraimite War», *The Book of Isaiah* (éd. J. Vermeylen) 220, n. 13.

s'est heurtée dramatiquement sa prédication lors de la crise syro-éphraïmite.

Mis en scène *dans* le mémorial comme destinataire de la mission du prophète, le groupe *hāʿām hazzeh* est identiquement, croyons-nous, le destinataire *du* mémorial, en tant que document écrit. De ce groupe de sages et conseillers de la cour, on peut croire qu'il avait partie liée avec l'art d'écrire et de lire([25]). L'analyse qui suivra montrera combien un tel groupe est impliqué comme destinataire par les effets de sens *textuels* de Is 6. Les premiers mots que YHWH met sur les lèvres du prophète — «Ecoutez de toute votre écoute...» — ont en propre d'être tournés à la fois vers les destinataires de la mission racontée dans le texte et vers les destinataires du texte en tant que *teʿûdâ* et *tôrâ*. Le texte étale narrativement («YHWH me dit: tu diras: Ecoutez...») ce qu'il produit pragmatiquement: il met en demeure ses destinataires, «ces gens-là» (*hāʿām hazzeh*), d'écouter. Dès lors, le démonstratif *hazzeh* double sa fonction anaphorique (il renvoie à l'occurrence de *ʿam* qui précède) d'une subtile connotation déictique([26]): il vise un élément du contexte, en l'occurrence le destinataire du mémorial([27]). La parole que YHWH confie au prophète ne renvoie pas seulement aux destinataires d'une mission révolue; elle a en

([25]) Selon A. DEMSKY, «Writing in Ancient Israel and Early Judaism», *Mikra. Reading, Translation and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (ed. M.J. MULDER) (Assen/Maastricht–Philadelphia 1988) 10-16, l'époque d'Isaïe coïncide avec le début d'une alphabétisation plus large au sein de la population de Juda et d'Israël. Le mémorial d'Isaïe nous semble toutefois lié par sa pertinence propre aux milieux traditionnels du savoir littéraire (prêtres, scribes de cour).

([26]) La classe des déictiques (du verbe grec *deiknumi* signifiant «montrer», «désigner») regroupe des démonstratifs comme «ce», «ceci», «celui-là», etc.; elle fournit à la langue des «signes mobiles», pourvus d'un sens déterminé, mais fixant à chaque occurrence une référence nouvelle se déterminant par rapport à la situation d'énonciation; cf. R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, I (Paris 1963) 178-182; E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I (Paris 1966) 251-266.

([27]) T. TODOROV a attiré l'attention sur le pouvoir de certaines expressions référentielles de jouer tantôt sur le registre déictique et tantôt sur le registre anaphorique; cf. «Problèmes de l'énonciation», *Langages* 17 (1970) 3-11 et *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (Paris 1972) 406. A. JAUBERT a récemment illustré le jeu d'ambivalence fonctionnelle de ces expressions référentielles en contexte littéraire (*La lecture pragmatique*, 105).

propre de toucher également les destinataires à venir du texte prophétique (28).

c. Un destinataire réduit au silence

Il convient d'examiner de plus près l'entrée en scène du protagoniste *hāʿām hazzeh* dans l'intrigue que bâtit Is 6. La référence au groupe *ʿam* apparaît avec le cri du prophète, confondu par la manifestation du Dieu saint: « Malheur à moi: je suis réduit au silence, car je suis un homme aux lèvres impures et c'est parmi des gens aux lèvres impures que je demeure » (6,5). Moins qu'une perdition indéterminée (cf. la traduction souvent proposée: « Malheur à moi, je suis perdu! »), la forme *nidmêtî* exprime une « mise hors jeu » par « réduction au silence » (29). Une telle détermination s'accorde avec la symbolique des lèvres (impures/purifiées) développée dans le contexte du « cri » d'Isaïe. Elle prend place de plus dans la cohéren-

(28) Donner au mémorial un destinataire explicite (en sus des disciples), c'est s'exposer à une objection, que recèle apparemment le verset 8,16: n'y s'agit-il pas d'« enserrer » la *teʿûdâ* et de « sceller » la *tôrâ*, opérations ayant pour effet de les soustraire à toute publication et partant à toute lecture? L'opération visée par l'infinitif *ṣôr* peut être celle de « lier » le document (on a trouvé à Eléphantine des documents araméens liés avec une cordelette) ou encore celle d'« enclore » ce document — qu'il s'agisse d'une tablette ou d'un rouleau — dans une enveloppe protectrice en argile (cf. Jr 32,14). Cette opération est d'habitude suivie par l'apposition d'un sceau (cf. Is 29,11; 1 R 21,8; Jr 32,11; Dn 12,4): le document ne pourra plus être lu ou remanié qu'en étant au préalable descellé. On pourrait répondre à l'objection en invoquant l'existence probable d'une copie non scellée, conformément à la pratique attestée en Jr 32,9-14 (cf. 32,14: « Prends ces documents, le contrat de vente scellé que voici et le document ouvert que voilà »; cf. également Is 29,11-12; 30,8 — « écris-le sur une tablette, grave-le sur un livre » — suggère de même la pratique d'écriture de documents-témoins en deux exemplaires). Sans exclure cette hypothèse, on peut donner également aux infinitifs absolus *ṣôr* et *ḥătôm* une valeur symbolique dérivée de la pratique matérielle correspondante: la *teʿûdâ* est un document qui, dans sa lettre inaltérable (*ḥătôm*), est destiné à témoigner dans la mesure même où il se soustrait (*ṣôr*) à toute manipulation intéressée.

(29) Tel est en effet le champ sémantique commun aux 12 occurrences de la racine *dmh* au nifal ([Is 6,5] Is 15,1; Jr 47,5; Ez 32,2; Os 4,6; 10,7.15; Ab 5; So 1,11; Ps 49,13.21). La traduction en terme de « mise au silence » est également le fait de JENNI, « Jesajas Berufung », 322; W. EICHRODT, *Der Heilige in Israel. Jesaja 1–12* (Stuttgart 1960) 13; H. WILDBERGER, *Jesaja 1* (BKAT X/1; Neukirchen-Vluyn) 232-233; KAISER, *Der Prophet Jesaja 1–12*, 130, n. 60.

ce narrative du texte. En s'écriant « Malheur à moi, je suis réduit au silence », Isaïe, reconnaît être retranché de l'échange de paroles dont il est témoin: « Ils [les séraphins] se criaient l'un à l'autre en *disant* "saint, saint, saint..." » (6,3) (30). Au terme de la purification, Isaïe se voit restituer le pouvoir de parler, recevant de Dieu un pouvoir-dire et un devoir-dire accordés à sa vision: « Va, et tu diras *lāʿām hazzeh*... ». Une telle mise en scène a l'effet indirect (perlocutoire) de réduire au silence le groupe social visé par le mémorial. La scène inaugurale du mémorial laisse entendre à ce groupe « aux lèvres impures » qu'il n'encourt rien d'autre devant Dieu que la réduction au silence. Elle lui manifeste aussi qu'à la différence du prophète, aucun séraphin n'est venu lui purifier les lèvres. Le prophète seul a été transformé par Dieu dans son pouvoir-dire, passant d'une solidarité de parole impure avec le groupe en question à une confrontation directe avec lui. Telle est, nous semble-t-il, la vertu narrative et pragmatique de ces versets, vus du côté de l'*implied reader* du mémorial: interdit de parole, ce destinataire se trouve suspendu à l'unique parole divinement autorisée, celle qu'il a à lire.

2. *L'opérativité du motif de l'endurcissement*

a. De la prophétie orale au texte prophétique

De manière exemplaire pour toute élucidation exégétique, les versets 6,9-10 du livre d'Isaïe exigent une double approche: la première scrutant l'*arché* du texte, en l'occurrence son rapport à l'histoire qu'il consigne; la seconde s'interrogeant sur son *telos*, c'est-à-dire l'histoire que le texte est appelé à créer dans sa relation avec ses destinataires. La première des ces approches a trouvé dans la théorie de la rétroprojection (*Rückprojizierungsthese*) un concept explicatif particulièrement opératoire; la seconde approche, qui ressortit à la tâche de la narratologie et de la pragmatique, est appelée, nous le verrons, à restituer au texte tout son pouvoir prospectif.

La thèse de la rétroprojection, dont l'histoire est un beau chapitre de l'exégèse moderne (31), affirme en substance le caractère *a pos-*

(30) Cf. dans ce sens A. HAKHAM, *Isaïe* [hébreu] (Jérusalem 1984) 68, n. 2b et KAISER, *Der Prophet Jesaja 1–12*, 130.

(31) Cette théorie explicative apparaît dans le commentaire de C. P. CASPARI, *Commentar til de tolv foste Capitler of Propheten Jesaia* (s.l. 1867) 240-245; elle s'est trouvée défendue et illustrée — avec bien des variantes — par de nombreux auteurs. On trouvera chez R. KILIAN, « Der Verstockungs-

teriori de l'énoncé de la mission d'Isaïe en 6,9-10: au terme de son ministère lors de la crise syro-éphraïmite, le prophète a l'audace de resituer dans le dessein exprès de Dieu la fin de non-recevoir à laquelle s'est heurtée sa prédication orale (32). Une telle explication en appelle une autre, qui respecte le *telos* du texte, c'est-à-dire la finalité de la *tᵉʿûdâ* isaïenne. Il y a alors à donner toute sa portée au fait que, pour le *lecteur* du mémorial, la commission divine au prophète ne se donne pas autrement que comme un *a priori*, antérieur à toute mise en œuvre de la mission. De cet *a priori*, les sept impératifs du motif de l'endurcissement sont le chiffre le plus explicite. Ils mettent en scène l'endurcissement comme une initiative de Dieu (YHWH met ces impératifs sur les lèvres du prophète), comme une mission prophétique (Isaïe a à transmettre ces paroles efficaces et sera en outre l'agent direct de l'« engourdissement du cœur » et de l'« appesantissement des oreilles » [v. 10]) et comme un dessein divin sur le destinataires d'Isaïe (qui ne pourront qu'écouter et ne pas comprendre, regarder et ne pas connaître, etc.). La détermination du prophète, dont la parole vive a provoqué un refus « sur le terrain », est redoublée par sa détermination de prophète-écrivain faisant lire et expérimenter comme absolument *a priori,* émanant de la volonté divine, ce qui s'est joué dans l'opposition des volontés humaines. Cette audace herméneutique, on peut le présumer, est théologiquement fondée. Isaïe ne déclarerait pas YHWH à la source de l'endurcissement s'il n'avait reconnu dans la tournure dramatique de sa mission l'œuvre d'un jugement divin. Mais cette audace herméneutique s'inscrit aussi dans une volonté du prophète de relancer, par l'écriture et la lecture, la logique profonde de sa mission.

Du trajet qui va de l'*a posteriori* à l'*a priori*, on peut croire qu'il n'est pas le fait seulement du prophète-écrivain et de l'exégète-herméneute: il est en quelque manière aussi le parcours imposé au destinataire de la *tᵉʿûdâ*: *hāʿām hazzeh*. En tant qu'acteur du refus (aux côtés du roi et, vraisemblablement, derrière celui-ci), ce groupe pouvait s'attendre à voir son refus dénoncé, dans le mémorial du prophète, dans sa factualité passée, en tant que péripétie historique

auftrag» (F.S. H.J. Fabry; BBB 50; Bonn 1977) 209-225, une approche de Is 6 prenant explicitement le contrepied — mais à quel prix, pour ce qui est de la conception du ministère isaïen — de la thèse de la rétroprojection.

(32) O.H. STECK a replacé avec bonheur une telle explication dans le cadre du mémorial (cf. « Bemerkungen », 203).

née de son obstination. La scène d'ouverture de la *teʿûdâ* prend de court une telle attente: la scène n'est pas celle de la cour du roi Akhaz — où s'est consommé le refus — mais celle de la cour «*du* Roi, YHWH des armée» (6,5); au décalage du lieu répond celui du temps: la narration anticipe d'un règne, celui de Yotam (qui sépare «l'année de la mort du roi Ozias» de l'accès au trône de Akhaz), l'intrigue historique: les protagonistes se trouvent dès lors, en tout état de cause, précédés par le dessein divin. De plus, le rôle qui, dans le drame de la crise syro-ephraïmite, fut joué par *hāʿām hazzeh*, i.e. le non-accès à l'intelligence du dessein divin, se trouve, dans le mémorial, formulé par Dieu lui-même et dans une forme linguistique — l'impératif — qui ne laisse pas de doute: ce que le protagoniste *hāʿām hazzeh* pouvait croire être sa part la plus propre dans l'intrigue qui l'a affronté au prophète, est déjà voulu par Dieu dans son dessein. Dieu veut ce qu'ils ont voulu — c'est le sens des formulations à l'impératif — parce que nul n'échappe au dessein de Dieu, à commencer par ceux qui le contredisent.

b. Une opérativité en clé sapientielle

L'opérativité du motif de l'endurcissement a son ressort secret dans le catégories et le vocabulaire sapientiels qu'il met en œuvre: c'est dans leur propre discours que le prophète débusque les sages et les conseillers royaux. Ainsi que l'a souligné H. Wildberger à propos des deux impératifs négatifs du v. 9b *weʾal tābînû* et *weʾal tēdāʿû*, l'emploi absolu et coordonné de ces deux verbes est typique du discours sapientiel(33). J. Jensen, qui a scruté le débat d'Isaïe avec le monde des sages, reconnaît en outre dans l'appel à écouter (*šimeʿû šāmôaʿ*) qui ouvre le motif de l'endurcissement un écho des impératifs similaires qui, dans la tradition sapientielle, ouvrent l'instruction-*tôrâ* (dans son adresse au[x] «fils», cf. Is 30,9)(34). Le syntagme parallèle à l'appel à l'écoute, *ûreʾû rāʾô*, n'a sans doute pas une saveur sapientielle aussi immédiate, mais, associé à *šmʿ* ainsi qu'à la mention des yeux et des oreilles (6,10), il contribue à compléter le

(33) Cf. WILDBERGER, *Jesaja 1*, 255; cf. également JENSEN, *The Use of tôrâ*, 57. L'emploi absolu de ces deux racines dans un contexte sapientiel se trouve notamment illustré en Pr 1,2; 4,1; 12,1; 13,2; 14,7; 30,2; 34,2; Ps 73,22.

(34) Cf. JENSEN, *The Use of tôrâ*, 117; cf. Pr 1,8; 4,1.10; 8,32; 22,17; Ps 34,12.

paradigme de la connaissance par expérience et perception, qui alimente le discernement du sage. Cette épistémologie sapientielle se prolonge enfin dans la référence au «cœur» (6,10), «organe» du discernement (cf. Pr 2,2) et de la sagesse (cf. Pr 2,10; 14,33; 16,23, etc.) ([35]).

La recherche moderne a mis en valeur les contacts de l'écriture isaïenne avec le monde sapientiel ([36]). Pour J. Fichtner et d'autres exégètes à sa suite, ces contacts s'originent en outre dans le statut social initial du prophète, lié au monde des sages de la cour. En mettant en jeu de telles catégories, le prophète-écrivain tourne en dérision le langage et les évidences du milieu dont il se démarque désormais ([37]). Ce langage, qui prétend être accordé au dessein divin, ne fait rien moins que tourner à vide. En 6,9, le prophète-écrivain tourne vers son destinataire comme un miroir, lui représentant la vanité et l'hypocrisie de son discours de sagesse. L'écoute et le regard y sont convoqués, à la manière d'un accès à la vérité des choses («Ecoutez... Regardez...»), pour se retrouver frustrés de tout débouché sur le discernement et l'intelligence («... et ne comprenez pas... et ne connaissez pas»). Mais, leur révèle le récit de Is 6, cette sagesse «de cour» qui tourne à vide est reprise, infailliblement, dans un autre dessein, royal et transcendant.

Le contraste de ces deux discours — le discours d'une sagesse dépourvue de principe de réalité et le discours prophétique tenant sa réalité de la *kābôd* du Dieu saint — fait la trame du récit de Is 6. A l'écoute déceptive de 6,9 (*šimᵉʿû šāmôaʿ*) a déjà répondu l'écoute sans leurre du prophète en 6,8: «Et j'entendis (*wāʾešmaʿ*) la voix de mon Seigneur...» ([38]). Le vain exercice de la vision en 6,9 (*ûrᵉʾû rāʾô*)

([35]) Cf. WILDBERGER, *Jesaja 1*, 255.

([36]) A la suite de J. FICHTNER, «Jesaja unter den Weisen», *TLZ* 74 (1949) 75-80; cf. notamment les deux monographies de J.W. WHEDBEE, *Isaiah and Wisdom* (Nashville 1971) et JENSEN, *The Use of tôrâ*.

([37]) Cf. dans ce sens WHEDBEE, *Isaiah and Wisdom*, 147. Que le motif de l'endurcissement soit un lieu caractéristique de l'ironie prophétique a été souligné par plusieurs auteurs (ainsi O. KEEL, «Rechttun oder Annahme des drohenden Gerichts» *BZ* 21 [1977] 209, n. 37; HAKHAM, *Isaïe*, 69-70, 73).

([38]) M. Sternberg a montré comment, dans la mise en scène des échanges verbaux, la Bible hébraïque est un texte «receiver-oriented»: l'écoute et la compréhension des discours lui importe autant que leur profération. Une telle donnée accentue l'enjeu du contraste en Is 6 entre l'écoute effective du prophète — les paroles divines ne nous sont connues qu'à travers l'écoute

succède à la plus exigente et la plus effective des visions: « Mes yeux ont vu (*rā'û*) le Roi, YHWH des armées ...» (6,5). Il y a jusqu'au verbe de l'« appesantissement » des oreilles (*wᵉ'oznāyw hakbēd*) en 6,10 qui ne soit un écho déformé de la gloire (*kᵉbôdô*) de Dieu dont est témoin le prophète. A travers la mise en scène de son envoi et de sa mission, Isaïe rhétorque ainsi par une « expérience » et des catégories de type prophétique à la faillite de la sagesse de cour.

c. La critique des évidences pseudo-sapientielles

La dénonciation de cette pseudo-sagesse est totale: sa logique comme les « organes » — yeux, oreilles, cœur — qu'elle met en jeu ne sont susceptibles d'aucun aboutissement. Il n'y a point de communication entre ce pseudo-savoir et le dessein du Dieu saint, dont Isaïe a à témoigner prophétiquement. Le v. 10 signifie avant tout l'exclusion d'une conversion et d'une guérison *à partir de* l'exercice d'une telle sagesse. La construction concentrique du v. 10 (le cœur de *hā'ām hazzeh*... ses oreilles... ses yeux / ses yeux... ses oreilles... son cœur) met l'accent sur les « organes » de l'intelligence et du discernement sapientiels, c'est-à-dire sur ce qui, dans l'exercice de la sagesse, fait corps avec le sujet. La récurrence des suffixes possessifs fait entendre au destinataire du mémorial que c'est un accès à la vision par « *ses* » yeux, à l'audition par « *ses* » oreilles et au discernement par « *son* » cœur qui est désormais disqualifié. Ainsi que le manifeste la fin du verset, il est exclu de faire déboucher l'exercice de telles facultés sapientielles sur une quelconque perspective de conversion et de guérison: «... de peur que ce soit à partir de ses yeux qu'il voie et à partir de ses oreilles qu'il entende, et que ce soit son cœur qui comprenne, en sorte que [comme ils le prétendent] *à celui qui revient, il est fait guérison* (une fois revenu, il soit guéri) ». Dans la formulation, *wāšāb wᵉrāpā' lô*, nous lisons en effet tout à la fois une proposition consécutive (39) et une dénonciation ironique, faisant écho aux prétentions des sages en question, d'un pareil rapport de consécution (40). Ce qui

d'Isaïe — et l'écoute frustrée d'intelligence de ses destinataires; cf. M. STERNBERG, « The World from the Addressee's Viewpoint: Reception as Representation, Dialogue as Monologue », *Style* 20 (1986) 295-318.

(39) Pour la construction de telles propositions consécutives (« with the secondary idea of purpose ») au parfait consécutif après un simple imparfait, cf. notamment *Gesenius' Grammar*, § 112m(α).

(40) Cf. B. HOLLENBACH, « Lest They Should Turn and Be Forgiven: Irony », *BT* 34 (1983) 312-321. A propos des multiples stratégies auxquelles

est ainsi mis hors-jeu, c'est la prétention d'une telle sagesse à prophétiser la certitude de la guérison. La dérision vise ici les évidences des milieux sapientiels en matière de retour (*šwb*) et de guérison (*rp'*). On trouve chez Osée un recours aux mêmes racines dans un passage qui a tout l'air d'une citation ironique de formules stéréotypées: «Venez! Retournons (*wenāšûbâ*) vers le Seigneur. C'est lui qui nous a déchirés et c'est lui qui nous guérira (*weyirpā'ēnû*)...» (Os 6,1). Ces énoncés, dirons-nous avec P. Beauchamp, s'apparentent au «comme vous dites» d'Amos (Am 5,14), et au «ils disent» de Michée (Mi 3,11), où ces prophètes ne prennent pas à leur compte l'assurance de leurs interlocuteurs sur la prévisibilité des faveurs de YHWH. Le drame du prophète est ainsi le drame de la parole contre les formules, contre les mots énoncés «qui ne résonnent dans aucun espace de réalité» ([41]).

d. Lire la sentence divine

L'intervention du prophète au v. 11 — «Jusques à quand, Seigneur?» — a une retombée étonnante: elle permet et demande aux destinataires de lire une parole divine, passé le seuil du motif de l'endurcissement! ([42]). S'il veut continuer à lire, le lecteur devient le témoin obligé d'une communication divine: la mission d'endurcissement, apprend-il, est coextensive («jusqu'à ce que...») à l'autoréalisation d'une *katharsis* divine au sein du peuple et de sa terre.

---

donne lieu le discours direct dans la Bible hébraïque, cf. M. STERNBERG, «Proteus in Quotation-Land. Mimesis and the Forms of Reported Discourse», *Poetics Today* 3 (1982) 107-156 et «Point of View and the Indirections of Direct Speech», *Language and Style* 15 (1982) 67-117.

([41]) P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture* (Paris 1976) 86.

([42]) Les versets 12 et 13, et notamment la finale de ce dernier, ont connu une singulière fortune critique. Sont-ils secondaires comme l'affirment bien des auteurs? Les problèmes que posent ces versets ont récemment été réévalués par K. NIELSEN, *There is a Hope for a Tree* (JSOTSS 65; Sheffield 1989) 144-159. Contre les hypothèses (J. Vermeylen, H. Barth) qui plaident en faveur d'une insertion tardive de ces versets, K. Nielsen conclut à leur authenticité, y voyant toutefois un développement postérieur (peu après la destruction de Samarie en 722) au mémorial. Avec d'autres auteurs, comme récemment GITAY («Syro-Ephraimite War», 225), nous nous efforcerons cependant de penser la cohérence de ces versets au sein de ce qu'a pu être la communication originelle du prophète.

Ce faisant, ce destinataire doit s'entendre dire ce qui était sans doute insupportable à sa propre sagesse: la révélation d'une logique historique en forme de jugement. La catastrophe qui va s'abattre sur le pays et ses habitants a bien sûr sa source dans l'aveuglement des milieux de la cour — on ne s'allie pas impunément à un protecteur comme l'Assyrie (cf. 8,1-8) —, mais, révèle le texte, Dieu reprend à son compte et inflige à son peuple la catastrophe ainsi provoquée. Cette logique historique se soustrait à toute mise en forme sécurisante, puisque le terme d'abord donné (le dépeuplement des villes et la dévastation de la terre, vv. 11-12) se dérobe devant la perspective d'une *katharsis* ultérieure («s'il subsiste un dixième, à son tour il sera livré au feu», v. 13a). Le lecteur se voit ultimement confier un *mashal* aux images végétales («comme le chêne et le térébinthe...», v. 13b), où se condense l'infaillible dessein de Dieu. Cette parabole manifeste en raccourci qu'il ne peut (plus) y avoir de salut qu'à travers un jugement destructeur et qu'au-delà de ce jugement. Au terme de cette destruction purificatrice, une réalité (*zeraʿ qōdeš*) sera revêtue de la sainteté du Dieu qui envoya Isaïe (*qādôš*, 6,3). Ce recours tout sapientiel aux leçons du monde naturel a de quoi mettre au défi les destinataires du mémorial: le discernement des sages, on le sait, s'est toujours nourri de semblables paraboles. Plus qu'un déchiffrement allégorique, ce *mashal* enjoint, nous semble-t-il, le lecteur à aller de l'avant dans sa lecture du mémorial isaïen: il n'a d'autre recours que la parole d'Isaïe pour *espérer* comprendre la leçon qui lui est ici donnée (43).

Conclusion

L'hypothèse du mémorial nous a permis, dans cette première étape, d'approcher le motif de l'endurcissement dans son opérativité originelle, au sein de cet acte de communication, prophétique et littéraire, qu'est la *teʿûdâ* isaïenne. En 6,9-10, avons-nous montré, Isaïe présente à ses destinataires un miroir, reproduisant la vanité de l'exercice d'une sagesse sans principe de réalité. Inséré dans le discours divin et recevant la forme d'une mission prophétique explicite, ce motif leur représente en même temps l'unique réalité: la folie de leur sagesse, qui récusa la parole du prophète, «précipite» en fait, sur eux-mêmes, sur le peuple et sur sa terre, le dessein du Dieu des armées.

(43) Sur ce procédé, cf. S. RIMMON-KENAN, *Narrative Fiction. Contemporary Poetics* (London 1983) 125-129: «Self-survival, or how the text 'tempts' the reader to continue reading».

II. Le motif de l'endurcissement et le lecteur du livre d'Isaïe

Dans cette deuxième étape, nous aborderons le motif de l'endurcissement à partir de sa situation de lecture finale: nous en caractériserons l'opérativité pour qui lit «le livre d'Isaïe». Certes les étapes de rédaction intermédiaires entre le mémorial et le livre canonique n'ont pas manqué, mais c'est à l'extrémité finale de cet arc de lectures historiques possibles que nous nous situerons. Le destinataire dont nous préciserons la tâche n'est plus le destinataire variable des oracles isolés, mais celui que *se* donne le livre d'Isaïe, son *implied reader*. Partageant l'identité des destinataires initiaux (en tant que membres du peuple d'Israël), cet *implied reader* s'en distingue en ceci qu'il lit (ou entend) le livre et n'est plus le destinataire d'«oracles-en-contexte» (44).

Le livre d'Isaïe se trouve unifié formellement par une prétention qui prend à contre-pied les acquis de la *Literarkritik* (à propos de la bi- ou tri-partition du livre): l'unité du «je» prophétique sous-tendant l'ensemble du texte, du premier au soixante-sixième chapitre (45). De cet «énonciateur prophétique», le chapitre 6 se dégage comme le récit de l'unique vocation/envoi en mission. Originellement attaché au mémorial et à la mission particulière qu'il consigne et redouble, ce texte a pris toutefois une fonction pragmatique singulière à l'égard du recueil isaïen et des expansions dont la tradition rédactionnelle l'a pourvu (46). Cet ensemble textuel trouve en effet sa

(44) Pour autant, ce n'est pas la lecture du croyant contemporain qui sera ici envisagée: celle-ci requiert une approche herméneutique et met elle-même en œuvre, en tant que lecture confessante, la médiation des traditions juive et/ou chrétienne; nous nous situons en amont de ces traditions interprétantes, tout en ordonnant à leur nécessaire médiation la lecture ici pratiquée.

(45) Ben Sira, en dépeignant Isaïe comme celui qui «consola les affligés de Sion» (Sir 49,24 — allusion au ministère du «Deutéro-Isaïe», à partir de Is 40), suppose explicitement l'unité de la «voix prophétique» qui traverse le livre canonique d'Isaïe. Pour une évaluation des recherches récentes à propos de l'unité de ce livre, cf. R. RENDTORFF, «The Book of Isaiah: A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading», *SBL Seminar Papers* (Atlanta 1991) 8-20.

(46) Nous nous situons ici au niveau d'une logique pragmatique, donnant à un texte la cohérence d'un acte de communication, et non au niveau de la *Redaktionsgeschichte*, c'est-à-dire du processus diachronique de la constitution du livre d'Isaïe. Les deux perspectives toutefois se recoupent: le mémorial est très probablement, avec les textes de la crise de 705-701, à

cohésion pragmatique, comme acte de communication global, en étant surplombé par le récit de Is 6: le «je» («je vis YHWH...») s'y trouve institué énonciateur prophétique («Va et tu diras...»), y reçoit un destinataire — *hāʿām hazzeh* — et une «parole» à annoncer («Ecoutez de toute votre écoute...»)(47). Notre enquête se concentrera sur ces deux dernières données — les destinataires et l'annonce qui leur est faite —: à l'image du «je» prophétique, transcendent-elles le récit de la vocation/mission pour déterminer la destinée du livre entier?

Nous nous limiterons, dans ces quelques pages, à mettre en lumière une double incidence du motif de l'endurcissement sur le livre d'Isaïe. La première incidence est de type syntagmatique (c'est-à-dire séquentiel): les versets 6,9-10 entretiennent avec les cinq premiers chapitres du livre d'Isaïe un rapport séquentiel déterminé, aux implications littéraires et théologiques précises. La seconde incidence est de type paradigmatique (c'est-à-dire relatif aux modèles linguistiques disponibles): avec le motif de l'endurcissement s'est mis en place un modèle de l'énonciation prophétique ou, plus précisément, de la réception qui lui correspond.

1. *Is 1–5 comme prologue au motif de l'endurcissement* (48)

a. Une écoute problématique

Il est remarquable que le livre d'Isaïe s'ouvre, une fois passé le seuil du verset introductoire, par la forme verbale qui constituera

---

l'origine du recueil proto-isaïen, et a en ce sens joué un rôle déterminant dans la mise en forme communicative du livre qui en représente l'expansion. On trouvera chez R.P. CARROLL, «Ancient Israelite Prophecy and Dissonance Theory», *Numen* 24 (1977) 135-151 et «Prophecy and Dissonance. A Theoretical Approach of the Prophetic Tradition», *ZAW* 92 (1980) 108-119, une hypothèse explicative (où l'herméneutique rejoint la psychosociologie) de l'expansion du livre d'Isaïe dans laquelle les versets 6,9-13 jouent un rôle déterminant; cf. dans ce sens P.R. ACKROYD, «Isaiah I-XII: Presentation of a Prophet», *VT* 19 (1978) 26-29.

(47) On lira plus loin comment le motif d'endurcissement, attaché à l'acte de communication de Is 6, se prolonge au long du livre «d'Isaïe» et assortit ainsi d'un contenu spécifique l'unité formelle du livre assurée par l'unicité du «je» prophétique.

(48) Précisons que la fonction de prologue de Is 1–5 décrite dans ces pages concerne son rapport théologique au motif de l'endurcissement. L'identité de Is 1 ou de Is 1,1–2,5 comme prologue *littéraire* du livre d'Isaïe ne nous concerne pas directement ici; cf. à ce propos G. FOHRER, «Jesaja 1 als

l'attaque du motif de l'endurcissement: *šimᵉʿû*. En ce verset comme en d'autres ouvertures de procès (Mi 6,2 et Dt 32,2), l'appel à l'écoute adressé à un tiers cosmique (les cieux, la terre, les montagnes) est éminemment rhétorique (49); le dédoublement du destinataire qu'il met en place vient au secours de l'incapacité d'entendre dans laquelle s'est enfermé le destinataire réel. Par l'adresse à un tiers fictif, le prophète espère de son interlocuteur qu'il consentira à s'entendre dire indirectement ce qu'il ne veut plus entendre directement (50). Le livre d'Isaïe tout entier se trouve dès lors mis à l'enseigne de l'écoute, et d'une écoute d'emblée problématique: l'écoute immédiate n'est (déjà) plus le régime des destinataires de la parole.

Il est tout aussi significatif que les deux verbes-clés du motif de l'endurcissement, *ydʿ* et *byn*, accueillent le lecteur peu après l'appel (indirect) à l'écoute: « Israël ne connaît pas, mon peuple ne discerne pas » (1,3). Le lecteur se découvre mis en présence d'un drame qui a commencé avant lui mais qui, en quelque sorte, ne se résoudra pas sans lui. L'impasse qui est le fait du peuple, son non-savoir et son non-discernement, dessine en effet, à qui se rend sensible aux connotations du texte, une tâche de lecture: le destinataire du livre réussira-t-il à « discerner » et « savoir/connaître » là où «Israël/mon peuple» a, pour l'instant, échoué? Cette tâche, soulignons-le, renvoie le destinataire au « monde » même que lui offre le texte. Celui-ci, au moment de son ultime rédaction, se trouve en bonne part affranchi du contexte qui a appelé les interventions prophétiques; à cette distanciation (partielle), le texte supplée par les signes qu'il déploie, apportant avec lui les « pièces » sur lesquelles portera le « discernement » et le « savoir »: la tâche offerte au destinataire se présente comme indissociable du travail de lecture.

Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas », *ZAW* 74 (1962) 251-268; O. LORETZ, *Der Prolog des Jesaja-Buche (1,1–2,5)* (UBL 1; Altenberge 1985); A. LUC, « Isaiah 1 as Structural Introduction », *ZAW* 101 (1989) 115.

(49) Il ne faudrait pas qu'une référence trop rapide à un formulaire de procès d'alliance, comme le font par exemple J. HARVEY, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'Alliance* (Bruges–Paris–Montréal 1967) 31, ou WILDBERGER, *Jesajas 1*, 9, vienne désamorcer l'interpellation au destinataire qui se fait ici entendre.

(50) Cf. P. BOVATI, « Le langage juridique du prophète Isaïe », *The Book of Isaiah* (ed. J. VERMEYLEN) 177-196, notamment 183. On trouvera dans cette contribution une caractérisation de moments constitutifs de Is 1–5 comme éléments d'un *rîb* prophétique (ce dernier étant entendu comme « litige », procès bilatéral).

b. L'impasse du chapitre 5

Le chapitre 5, qui s'ouvre par le chant de la vigne, représente une incontestable dramatisation de l'intrigue mise en place par les quatre premiers chapitres. L'ouverture du livre associe son destinataire à une situation dialogale *déjà* problématique. Dans l'enceinte des quatre premiers chapitres, ce destinataire rencontre toutefois à plusieurs reprises l'offre divine([51]); au chapitre 5 le jugement de YHWH occupe tout l'espace textuel, dénonçant le refus de ceux dont il attendait le droit et la justice (5,7), alors que sa colère emplit l'horizon comme une menace à laquelle on ne peut échapper.

Le tournant dramatique du chapitre 5 se trouve notamment exprimé par un recours prononcé aux activités symboliques de «voir» et de «savoir/connaître», préparant ainsi leur apparition dans le motif de l'endurcissement. En 5,12-13 se trouve dénoncée l'incapacité d'un «ils», dissipé dans une vie de plaisirs et de boissons, à entrer dans l'intelligence de l'œuvre de Dieu: «mais ils ne regardent pas ce que fait YHWH et l'œuvre de ses mains, ils ne la *voient* pas. C'est pourquoi mon peuple sera déporté, par manque de *savoir* (*miblî dāʿāt*)». Il y a plus: ce groupe double son incapacité à voir et à savoir d'une hypocrite assurance et d'impudentes objurgations à l'adresse de YHWH: «Et ils disent: «Qu'il se dépêche, qu'il hâte son œuvre pour que nous la *voyions*. Que se présente et se réalise le plan (*ʿēṣâ*) du Saint d'Israël et nous *saurons*» (5,19). La réponse prophétique est cinglante, qui dénonce les intentions perverses de tels «sages» et leurs illusions sur eux-mêmes: «Malheur! Ils sont sages à leurs propres *yeux*, et en face d'eux-mêmes, *capables de discernement* (*nᵉbōnîm*)» (5,21). Nous avons déjà indiqué la «charge» sapientielle des termes que nous soulignons; elle est renforcée par d'autres termes non moins sapientiels, à commencer par ceux qui ont trait au dessein divin (*ʿēṣâ* et ses équivalents *pōʿal* et *maʿăśeh*)([52]). La non-reconnaissance du dessein de YHWH, qui est identiquement le refus de sa *tôrâ*-instruction (5,24), constitue d'ailleurs la pointe de la dénonciation prophétique. Doublée

([51]) Que ce soit sous la forme d'une invitation à recevoir le pardon (1,18), d'une alternative proposée à sa liberté (1,19), ou de promesses ouvrant un avenir de conversion et de salut, œuvre de YHWH (1,24-28; 2,2-5; 4,2-6).

([52]) Cf. à ce propos WHEDBEE, *Isaiah and Wisdom*, 111-148: «Counsel/Counsellor and Jerusalem Court Wisdom».

d'une volonté de se donner le change, cette non-reconnaissance apparaît au chapitre 5 comme le butoir d'une histoire condamnée à la colère divine.

2. *Le motif de l'endurcissement comme défi de lecture*

Lorsqu'ils accueillent le lecteur en 6,9, les éléments lexicaux du motif de l'endurcissement sont riches des connotations dont les ont chargés les cinq premiers chapitres. Sur la base d'un tel «passé» textuel, nous pouvons ressaisir l'opérativité de ce motif. Nous le ferons en trois étapes.

a. Pourquoi au sixième chapitre?

Il est un phénomène qui ne laisse pas d'interroger les lecteurs du livre d'Isaïe: le paradoxe d'un récit de vocation prophétique apparaissant *in medias res*, à la suite de cinq chapitres faisant écho à la prédication du prophète (53). Aux hypothèses chronologiques (54) ou éditoriales (55) proposées, nous préférerons une explication attentive à l'intention organisatrice qui sous-tend la mise en forme du livre et en guide ainsi la lecture.

Au sein du corpus isaïen, le récit de Is 6, s'est trouvé promu récit de *la* vocation/mission du prophète. Cette mise en relief s'est toutefois accompagnée d'une précaution, celle qui situe, précisément, ce récit au sixième chapitre. Un livre d'Isaïe qui s'ouvrirait par le récit de Is 6 serait doté en effet d'une physionomie de lecture très différente. Découvrant que tout est déjà repris dans la volonté de YHWH, s'entendant dire que les libertés les plus contraires sont depuis toujours déjouées par son dessein, le destinataire ne s'éprouverait guère provoqué dans la liberté de sa réception. Il y a plus, ainsi que l'a fait remarquer K. Nielsen (56): énoncé au seuil du

(53) Bien que le genre littéraire particulier de Is 6 puisse se laisser caractériser comme un «envoi en mission spécifique» (cf. 1 R 22,19-22), ce récit apparaît, à la lecture du livre d'Isaïe, comme celui de l'émergence du «je» prophétique, et devient, par contagion, un récit de vocation.

(54) Ainsi J. MILGROM, «Did Isaiah Prophesy during the Reign of Uzziah?», *VT* 14 (1964) 164-182, voit en Is 1–5 un écho de l'activité du prophète aux jours du roi Ozias, avant donc l'événement que consigne Is 6 («L'année de la mort du roi Ozias ...»).

(55) Cf. parmi d'autres B. DUHM, *Das Buch Jesaia* (Göttingen 1968) 64.

(56) NIELSEN, «Is 6», 14; cf. également EVANS, *To See and Not Perceive*, 42.

texte, préalablement à toute mise en scène du refus de ceux que 6,9 ressaisit comme *hā'ām hazzeh*, le motif de l'endurcissement engagerait une fausse perspective théologique, donnant l'impression de frapper des innocents. Les chapitres 1–5 du livre fournissent au contraire à leur destinataire comme une «carte de la liberté humaine» en conflit avec celle de Dieu. La dramatisation aiguë sur laquelle se termine, au chapitre 5, le discours sur les destinataires du prophète (cf. 5,1-24 et notamment 5,24: «Ils ont rejeté la *tôrâ* de YHWH des armées, ils ont méprisé la parole du Saint d'Israël»), confère dès lors au motif de l'endurcissement une fonction théologique précise. Cette fonction n'est autre, *mutatis mutandis*, que celle que le motif détenait au sein du mémorial, i.e. la mise en œuvre du jugement de Dieu sur les libertés humaines endurcies. Survenant après Is 1–5, le motif de l'endurcissement surprend, en 6,9-10, un protagoniste déjà au fait de son endurcissement; il lui révèle que sa pseudo-sagesse, qui lui a fait méconnaître le dessein divin, ne le situe pas en dehors de ce dessein, bien au contraire: Dieu veut ce qu'il a voulu. Mais il le veut radicalement, tirant toutes les conclusions «théologiques» d'une telle surdité et d'un tel aveuglement.

b. *lā'ām hazzeh*

Quelle est la portée du syntagme *lā'ām hazzeh* lorsqu'il vient au devant du lecteur en 6,9? En Is 1–5, le terme *'am* fait l'objet d'usages assez divers (57) et, aux côtés d'autres désignations collectives, il s'inscrit dans ce qu'on pourrait appeler une indétermination du destinataire: à qui, en Is 1–5, s'adresse la «voix» prophétique?

Depuis 1,3 («Israël ne connaît pas, *mon peuple* ne discerne pas») le peuple-*'am* est celui dont on parle, celui qui fait l'enjeu de la prise de parole. Mais est-il pour autant celui à qui l'on parle? Les versets 1,4 («*peuple* chargé de crimes») et 1,10 («*peuple* de Gomorrhe») (58) semblent le suggérer en raison des interpellations qui suivent à la deuxième personne du pluriel. Plus loin, toutefois, le peuple-*'am* est distingué de ceux que le prophète interpelle, en l'occurrence ses responsables (dans la sphère politique et judiciaire): «O *mon peuple*, ceux qui te conduisent t'égarent...» (5,12). Le sort des

(57) Cf. 1,3.4.10; 2,3.4.6; 3,5.7.12.13.14.15; 5,13.25.

(58) L'appel à l'écoute de 1,10 est toutefois d'abord tourné vers les «grands de Sodome», expression ironique qui vise probablement une certaine classe sociale et non le peuple entier.

pauvres est dans ce cas la pierre de touche de la distinction peuple/responsables et la pointe de l'interpellation de ces derniers: « Qu'avez-vous à écraser *mon peuple* et à fouler au pied la dignité des pauvres? » (3,14-15) ([59]). Les dénonciations qui jalonnent ces chapitres et qui portent toutes sur des prétentions humaines en matière religieuse, sociale et politique, contribuent également à « tourner » le texte vers qui se reconnaît, d'une manière ou d'une autre, responsable de la destinée nationale. Sans viser un groupe de manière exclusive, le texte s'adresse dès lors *à qui veut bien entendre*, se laissant mettre en question par la destinée du peuple et se reconnaissant impliqué dans son avenir. Au chapitre 5, après le *mashal* de la vigne, dans la séquence en *hôy* (5,8-24), le discours se resserre sur un « ils » responsable de la dégénérescence nationale et de la destinée du peuple (cf. 5,13.25).

C'est dans le prolongement de ces données qu'est formulé, en 6,9, l'envoi du prophète à un destinataire que le texte suppose déterminé: « Va, et tu diras *lāʿām hazzeh*... ». Nous voudrions montrer que l'emploi anaphorique et déictique du syntagme *lāʿām hazzeh* l'emporte ici sur tout autre emploi référentiel (qui n'aurait en vue, par exemple, que le destinataire historique d'Isaïe ou un « peuple » dans lequel le lecteur effectif ne pourrait pas se reconnaître). Les effets de sens et de référence dont était dotée l'expression *lāʿām hazzeh* dans le mémorial isaïen reçoivent dans le livre d'Isaïe une pertinence nouvelle. Dans son emploi anaphorique (opèrant la reprise d'un élément antérieur du discours), *lāʿām hazzeh* en vient à présent à désigner non seulement l'occurrence de *ʿam* en 6,5 mais aussi, de proche en proche, le protagoniste que visaient les dénonciations du chapitre 5, le « ils » sur lequel s'est progressivement resserré le discours. C'est ce protagoniste, qui n'a pas su reconnaître le sens du dessein divin et a précipité la crise sociale et religieuse du pays, qui a à s'entendre dire: « Ecoutez de toute votre écoute... ». Mais un emploi déictique (désignant, à la manière d'un geste, un élément du contexte de l'énonciation), confère au syntagme *lāʿām hazzeh*, dans le cadre de la lecture/audition du livre, un surcroît de pertinence. L'expression « à ces gens-là », en étant coordonnée à l'impératif « écoutez de tou-

([59]) Cf. également 1,17.23 sur les droits bafoués de la veuve et de l'orphelin, 5,7 (« il ne trouve que les cris des malheureux ») sur les attentes déçues de YHWH en matière de droit et de justice et 5,23 sur la corruption des juges.

te votre écoute ...», identifie comme destinataire de la voix prophétique «qui (se) l'entend dire»: le lecteur/auditeur du livre. Tournée, selon la logique du vraisemblable, vers un destinataire historique, l'adresse prophétique vient *aussi*, grâce au pouvoir déictique du démonstratif *hazzeh* et des impératifs qui suivent, au devant du lecteur/auditeur du livre. La situation de communication mise en scène *dans* le texte devient, une fois encore, le tremplin d'une adresse au destinataire *du* texte. Certes, cette adresse au destinataire sous-tend le livre d'Isaïe depuis ses premiers versets (cf. *šimᵉʿû* en 1,2.10); elle acquiert toutefois ici un relief singulier en raison de la mise en scène, en Is 6, du discours prophétique comme acte de communication.

Opérant à la fois de manière anaphorique et déictique, le syntagme *lāʿām hazzeh* a pour effet de coordonner le lecteur au «ils» du chapitre 5: ce «ils» sur lequel s'est centré le discours est ainsi projeté en un «ceux-là», *hāʿām hazzeh*, auquel est associé le lecteur/auditeur (60). Le drame de l'endurcissement progressif des destinataires en Is 1–5 est ainsi projeté sur le lecteur comme son drame le plus propre (61). Non à la manière d'une histoire fondatrice, mais à la manière d'une «leçon» — sur laquelle il peut réfléchir sans fin — le mettant au fait de son propre endurcissement. Certes, le lecteur/auditeur peut toujours décider qu'il se situe en dehors de la visée référentielle de l'expression déictique qui vient à lui. Sa lecture le met alors en tiers entre Dieu et son prophète d'une part, et un destinataire («le peuple») qu'il objective d'autre part. Mais, ce faisant, ne s'abstrait-il pas de l'économie du texte prophétique? Se poser en tiers reviendrait à se poser en juge là où, précisément, la parole divino-prophétique interpelle qui l'écoute et confond toute réception trop assurée d'elle-même. La force du syntagme *lāʿām hazzeh*, en 6,9 et dans l'économie finale du livre, est dès lors de maintenir ce livre, voué, dans la lecture, au recul de l'interpétation, dans l'immédiateté d'une adresse. Ainsi que l'a souligné H. Marks, l'expérience pro-

(60) Ce syntagme fonctionne dès lors comme un «embrayeur», c'est-à-dire qu'il se trouve à la charnière de ce qu'on peut appeler avec R. Jakobson le «procès de l'énoncé» (le drame évoqué en Is 6 et *dans* le livre) et le «procès de l'énonciation» (le drame qui se joue dans l'énonciation-réception *du* livre); cf. JAKOBSON, *Essais*, 181.

(61) Dans son rapport à Is 1–5, l'opérativité du syntagme *hāʿām hazzeh*, au sein du discours d'adresse supportant l'ensemble du livre, équivaudrait alors au «C'est toi cet homme!» de 2 S 12,7.

phétique, du côté du destinataire, se tient tout entière dans « the fact of being addressed » (62). On pressent ce que fut cette adresse « frontale » dans les interpellations du prophète « de vive voix »; le *livre* prophétique annulerait-il cette « frontalité »? Oui, s'il maintenait son lecteur exclusivement dans une position tierce (position que le lecteur détient aussi, et nécessairement, en tant que lecteur-interprète). La force rhétorique et théologique de Is 6,9-10 est de maintenir la lecture du livre dans le face-à-face de l'adresse prophétique.

c. Savoir lire le livre

Quelle est la portée du motif de l'endurcissement lorsqu'il se trouve ainsi adressé au lecteur? La symbolique sapientielle qu'il met en œuvre (voir-entendre, savoir-discerner) présente des affinités avec l'accès à la vérité écrite, en d'autres termes avec l'acte de lecture. Dans la tradition biblique, l'idéologie de l'accès *par la lecture* à la vérité prophétique a été la marque distinctive du mouvement apocalyptique, ainsi qu'en témoigne le livre de Daniel. En Dn 9,2, Daniel déclare notamment: « je considérais dans les livres [*bînōtî bassᵉpārîm*] le nombre des années qui, selon la parole de YHWH au prophète Jérémie, doivent s'accomplir sur les ruines de Jérusalem ». La racine *bîn*, que met en jeu le motif de Is 6,9-10, est exploitée en Dn 9,2 dans le contexte de l'acte de lecture. Le livre d'Isaïe présente lui-même un indice d'une telle spécialisation sémantique. En Is 29,9-14, dans une séquence d'oracles liés à la crise de 701, le texte prophétique annonce le résolution de YHWH de confondre « prophètes » et « voyants », « sages » et « intelligents ». Cette annonce recourt, de plusieurs manières, à la thématique du motif de Is 6,9-10 (cf. « Soyez aveugles et restez-le [...] car YHWH a versé sur vous un esprit de torpeur, il a fermé vos yeux — les prophètes, il a voilé vos têtes — les voyants »). L'oracle de Is 29,9-14 est doté en 29,11-12 d'une interpolation tardive de type apocalyptique qui précise dans un *mashal*: « La vision de tout cela est pour vous comme les mots du livre scellé qu'on donne à celui qui sait lire [*yôdēaʿ hassēper*] en disant: 'lis donc ceci', il répond: 'Je ne peux pas car le livre est scellé'. On le donne alors à celui qui ne sait pas lire en disant: 'Lis donc ceci', il répond: 'Je ne sais pas lire' [*lō' yādaʿtî sēper*] ». Le verbe *ydʿ* que 6,9 employait absolument

(62) H. MARKS, « On Prophetic Stammering », *The Book and the Text* (ed. R. SCHWARTZ) (London–New York 1990) 77.

devient ici par trois fois *yāda'sēper*, « savoir (lire) un livre ». En recourant à l'image du livre scellé (« La vision de tout cela est comme les mots du livre scellé [*hassēper heḥātûm*] » [29,11]), ce passage radicalise sur un mode apocalyptique ce que le motif de l'endurcissement énonçait originellement de manière prophétique et sapientielle en 6,9-10 ([63]). Cette métamorphose de la thématique de l'endurcissement, lié à présent à l'accès aux paroles du livre, est vraisemblablement contemporaine de l'époque qui vit la constitution du « livre d'Isaïe ». Une telle évolution aide à comprendre le sens nouveau attaché au motif de Is 6,9-10 dans l'économie finale du livre. Venant au-devant du lecteur, ce motif met en déroute toute prétention de celui-ci à « avoir déjà compris »; il interdit au lecteur tout accès immédiat, à partir de son savoir-lire, à l'intelligence de la révélation dans laquelle sa lecture l'engage ([64]). La suite des versets et la suite du livre le révèlent toutefois: ce paradoxal « contrat de lecture » est la condition de possibilité de l'accès à l'inouï de Dieu.

Attentifs à l'unité littéraire du livre d'Isaïe, des auteurs ont récemment attiré l'attention sur l'axe de lecture que constitue, tout au long de ce livre, le thème de l'endurcissement et de son dépassement ([65]). Tout semble dire que le motif de 6,9-10 a fourni comme l'intrigue de base de la communication prophétique « isaïenne », intrigue qui s'est trouvée prolongée à chaque étape de la croissance du texte. Le paradigme de l'endurcissement réapparaît ainsi dans les textes isaïens liés à la crise assyrienne, dans les expansions du Deuté-

([63]) Pour l'identité apocalyptique de Is 29,11-12, cf. O. KAISER, *Der Prophet Jesaja 13–39* (ATD 18; Göttingen 1973) 215; VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe*, 406 et H. WILDBERGER, *Jesaja 3* (BKAT X/3; Neukirchen-Vluyn 1982) 1117. Pour l'usage de *ḥtm* en clé apocalyptique, cf. Dn 9,24 (« pour sceller vision et prophète »), 12,4 (« scelle le livre »), 12,9 (« car les paroles sont tenues secrètes et scellées »). Signalons que les deux emplois de *ḥātûm* en Is 29,11 sont avec l'impératif de Is 8,16 *ḥătôm* les seules occurrences de la racine *ḥtm* en Is. Le développement apocalyptique de Is 29,11-12 apparaît ainsi comme un écho tardif de la finale originelle du mémorial. A propos de la transformation apocalyptique des données prophétiques, cf. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985) 484-486.

([64]) La possibilité d'une fausse compréhension du message prophétique (et la détermination divine de prendre les destinataires du prophète au piège de cette fausse compréhension) accompagne la tradition isaïenne depuis Isaïe lui-même; cette possibilité est illustrée par Isaïe en Is 28,7-13 (cf. la formule « *ṣaw lāṣāw* ... »).

([65]) Cf. n. 2.

ro-Isaïe, dans des textes post-exiliques ainsi que dans des passages apocalyptiques tardifs ([66]). Un phénomène singulier s'observe parallèlement au long de cette *Redaktionsgeschichte* (et au long du livre qu'elle a fait naître): l'annonce du dépassement de l'endurcissement — l'annonce de l'accès à l'inouï de Dieu — se fait dans le « creuset lexical » du motif de l'endurcissement. Ce dernier a fourni les éléments lexicaux de son propre dépassement ([67]). Le texte de 32,2-4 est incontestablement celui qui va le plus loin dans l'art du retournement; il fait intervenir en effet huit données lexicales du motif de l'endurcissement: « Les *yeux* de ceux qui *voient* ne seront plus *englués*; les *oreilles* de ceux qui *entendent* seront attentives; les *cœurs* des inconstants discerneront pour *savoir* » (32,3-4a). Ces prophéties représentent en quelque sorte la pointe de l'agir divin: YHWH y guérit les facultés mêmes de la contrariété humaine à son dessein. Intégrées dans le livre d'Isaïe, ces promesses comportent, croyons-nous, une portée réflexive: elles annoncent une relation positive à la *tôrâ* prophétique (et dès lors au livre) qui les inclut. On peut faire valoir en ce sens l'annonce de 29,18 (qui suit de peu l'allusion au « livre scellé » [29,11]): « Ce jour-là, les sourds *entendront* les paroles du livre ». Avec O. Kaiser, nous dirons qu'un tel passage manifeste qu'au moment de sa rédaction, le régime de l'écrit a pris le relais de celui de la prophétie vivante ([68]); la relation à la *tôrâ* prophétique est désormais la relation au livre du prophète: la guérison de l'endurcissement (la surdité) se traduit par un accès rendu possible aux « paroles du livre ».

La lecture du livre d'Isaïe interdit toutefois de concevoir ces deux modalités (l'endurcissement et son dépassement) comme deux modes successifs. Les promesses de guérison de la perception et de l'intelligence spirituelles n'effacent pas les réactivations de l'endurcissement ou les constats de sa permanence. Le livre fait plutôt assister à une paradoxale alternance des deux régimes ([69]). C. A. Evans fait

([66]) Sur la base des éléments lexicaux du paradigme de l'endurcissement, on peut relever, pour chaque étape, les passages qui suivent. Crise assyrienne: 28,7-13; 29,9-10.13-14; 30,9-11; Deutéro-Isaïe: 42,18-20; 43,8; 44,9.18-19; 48,4; développements post-exiliques: 56,10-11; 63,17; développement apocalyptique tardif: 29,11-12.

([67]) Cf. 29,18.23-24; 30,20-21; 32,3-4; 35,5-6; 40,5.21.28; 41,20.26; 42,16; 48,7-8; 52,15; 53,1; 64,3; 66,8.

([68]) KAISER, *Der Prophet Jesaja 13–39*, 222.

([69]) Cf. la séquence: 29,9-14 / 29,17-18 / 30,9-11 / 30,20-21.

remarquer toutefois que l'endurcissement au sens actif du terme (en tant que causé par Dieu) ne se lit que dans le Premier Isaïe (6,9-10; 29,9-10); dans la suite du livre, l'endurcissement des destinataires de la «voix prophétique» est une réalité constatée et déplorée (70). Cette alternance institue une dialectique paradoxale, maintenant l'endurcissement (comme promesse ou comme constat) pour accuser par contraste la gratuité de son dépassement. P. Beauchamp a ainsi récemment mis en lumière le fait que la révélation inouïe (cf. 53,1) de la figure du Serviteur en 52,13–53,12 se fait sur fond de Is 6 et du motif de l'endurcissement (71). C'est là, a souligné à son tour A.-M. Pelletier, un phénomène de lecture: le quatrième chant du Serviteur ne se délivre pour ce qu'il est, dans l'inouï qui le caractérise, que pour le lecteur qui se souvient de Is 6 et se maintient donc dans l'adresse initiale du prophète (72). Par ailleurs, certains des psaumes en première personne mis par le livre d'Isaïe sur les lèvres de ses destinataires «catalysent» en quelque sorte l'au-delà effectif de l'endurcissement. Les facultés des destinataires y sont restaurées au point de célébrer les prévenances du salut. Is 64,3 fait ainsi dire au lecteur: «Jamais on n'a entendu, jamais on n'a ouï, jamais l'œil n'a vu qu'un dieu, toi excepté, ait agi pour qui comptait sur lui» (73). Ces psaumes constituent en outre, selon des modalités diverses, le répondant symétrique de l'adresse prophétique. Le destinataire du livre n'y est pas confiné dans une position tierce de lecteur-interprète. Le texte qui l'a interpelé en «ceux-là», «vous», «tu», lui donne de s'accomplir en «je» et «nous», dans une situation dialogique significative de la communication prophétique.

Conclusion

Ces pages ont cherché à préciser l'intelligence des versets difficiles de Is 6,9-10 en les situant dans leur lien à deux actes de commu-

(70) EVANS, *To See and Not Perceive*, 45.

(71) BEAUCHAMP, «Lecture et relectures», 344; cf. également GOSSE, «Isaïe 52,13 - 53,12 et Isaïe 6», 337-343.

(72) Cf. A.-M. PELLETIER, «L'écriture du Livre d'Isaïe et l'élaboration théologique du temps de l'histoire», *L'Écriture âme de la théologie* (Bruxelles 1990) 198.

(73) Cf. Is 12; 25,1-5.9; 26,1-20; 33,22; 38,9-20 (à travers la médiation du «je» royal); 53,1-6 (sous la forme du «nous» des témoins); 63,7-64,11. Cf. à ce propos notre étude «'Tu diras ce jour-là' (Is 12,1)», *L'Écriture âme de la théologie*, 165-187.

nication: l'acte de communication qui présida à l'écriture par Isaïe de son mémorial et celui qui, sur la base de cette structure disponible, sous-tend la mise en forme finale du livre d'Isaïe. En même temps que des données proprement exégétiques, l'enquête a mis en jeu des catégories empruntées à la linguistique pragmatique ainsi qu'aux théories littéraires de la «réception». Le recours à ces modèles a permis, nous semble-t-il, d'envisager plus franchement que ne le fait d'habitude l'exégèse classique le texte de Is 6 comme un acte de communication tourné vers son (ses) lecteur(s) (*implied reader*). Le discours prophétique écrit ne s'épuise pas dans ses contenus; il met aussi en œuvre un rapport particulier avec ses destinataires, et dès lors une éthique déterminée de la lecture.

L'enquête s'est ouverte avec une question: qu'est-ce que lire lorsque le livre est prophétique? La réponse à cette question, avons-nous montré, suppose que soit davantage prise en considération une donnée aussi obvie qu'habituellement méconnue: la lecture des textes prophétiques fait fond sur un acte d'écriture prophétique. Le motif de Is 6,9-10 nous invitait à une telle reconnaissance puisqu'il nous fait remonter à l'apparition de la prophétie écrite, c'est-à-dire à l'émergence, chez les prophètes de Juda et d'Israël, d'actions symboliques littéraires. Lire Is 6,9-10 dans l'enceinte de la *t*e*'ûdâ* isaïenne était alors, pour les destinataires éclairés de celle-ci, aller au devant de la plus confondante des *tôrôt* prophétiques, celle que permit l'écriture du mémorial. Is 6 mettait toutefois en scène un acte de communication assez puissant pour accueillir, en amont et en aval de lui-même, ces expansions d'écriture qui ont fait le livre canonique d'Isaïe. La constitution de ce livre est liée à l'évolution historique et théologique qui fit passer les destinataires d'«Isaïe» de l'écoute de la parole vive des oracles «en situation» au déchiffrement (de type apocalyptique) des paroles du livre. Cette évolution transformait nécessairement le destinataire en lecteur-interprète, et dès lors en tiers, surplombant le livre comme un écrit à desceller. Toutefois, avons-nous cherché à montrer, l'acte de communication mis en scène par Is 6 est assez puissant aussi pour ramener toute lecture à la «frontalité» d'une adresse. En même temps qu'interprète, l'*implied reader* du livre d'Isaïe est le destinataire qui s'entend dire: «Ecoutez de toute votre écoute et ne comprenez pas...». Consentir à cet arraisonnement — et à la confusion dans son propre «savoir-lire» —, c'est, pour le lecteur d'Isaïe, s'apprêter à recevoir l'inouï de Dieu comme

la raison ultime de l'écriture prophétique. C'est s'apprêter à « entendre les paroles du livre » (29,18).

2222 E. Third St.
Bloomington, IN 47401
USA

Jean-Pierre SONNET SJ

SUMMARY

Implementing an exegetical approach while borrowing as well from linguistic and literary theories, this study seeks to identify the motif of hardening in Isa 6,9-11 within two acts of communication: the act that motivated Isaiah's writing of his "memorial" and the act that, using the material of Isa 6, underlies the shaping of the book of Isaiah into its final form. In the first case, a particular addressee — the circle of court sages — is the target of a prophetic text using ironically generic resources of wisdom literature. In the second case, the act of communication aims at the reader of the book, and warns him against any self-assured understanding of the prophetic message. No less than the original addressee, the reader of the book is not only an interpreter (a third party) but also the recipient of the "frontal" address by the "prophetic voice".

ANIMADVERSIONES

Psalm 67
Erwägungen zu Aufbau, Gattung und Datierung *

Ps 67 gilt in der Forschung seit langem als vorexilisches Erntelied oder Erntedanklied, das bei einem der Feste Israels im Jerusalemer Tempel gesungen wurde. Jedoch verkennt diese bis heute dominierende Auslegung die eigentliche Intention dieses Gedichts. So wollen wir zeigen, daß dieser Psalm besser als nachexilische Dichtung für die Gemeinde zu verstehen ist.

I.

Schon im ausgehenden 19. Jahrhundert ist für F. Hitzig (1) der Psalm ein "priesterlich gefärbtes" Loblied auf Gott, welches ein "reicher Ernteertrag" veranlaßt hat. Auch F. Delitzsch (2) überschreibt Ps 67 mit "Ernteaussicht". T.K. Cheyne (3) nennt den Psalm "a Harvest-Home hymn in the widest sense", den ein Dichter beim Anblick des reifen Getreides geschrieben hat.

In der Forschung des 20. Jahrhunderts ist dieses Verständnis von Ps 67 durch die Arbeiten von S. Mowinckel und H. Gunkel bis in die gegenwärtige Auslegung maßgebend geworden. Für S. Mowinckel ist Ps 67, neben Ps 65, einer der beiden überlieferten Erntedankpsalmen (4). An anderer Stelle charakterisiert er ihn ausführlicher: "The Psalm is a public thanksgiving Psalm for the crop of the earth, with which Yahweh has even this year blessed His people and thus proved that he reigns... the earth and all the nations with justice. The Psalm, therefore, presupposes that Israel is an agricultural people; nothing is said of cattle breeding" (5). Für H. Gunkel (6) ist der Psalm ein "Erntedankgebet". Erklärend fährt er fort, "daß die Erlangung der Nahrung den hauptsächlichen Gegenstand des Dankens bildet, ist natürlich und auch bei den Naturmenschen häufig" (7).

(*) Prof. C.H. Ratschow zum 80. Geburtstag.
(1) Vgl. F. Hitzig, *Die Psalmen*, II (Leipzig – Heidelberg [2]1863) 68.
(2) Vgl. F. Delitzsch, *Die Psalmen* (BC; Leipzig [4]1883) 472.
(3) Vgl. T.K. Cheyne, *The Book of Psalms or the Praises of Israel* (London 1888) 181.
(4) Vgl. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, II (Oxford 1962) 29-30.
(5) S. Mowinckel, "Psalm Criticism between 1900 and 1935", *VT* 5 (1955) 29. — Vgl. auch S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, I (Kristiania 1921) 182-188.
(6) Vgl. H. Gunkel, *Die Psalmen* (Göttingen [5]1968) 280.
(7) Ebd.

Diese Auslegung setzt sich nun von H. Schmid (8) über F. Nötscher (9), A. Weiser (10) bis zu H.-J. Kraus (11) fort.

Einen Schritt weiter gehen sogar noch W. Staerk (12) und in seinem Gefolge A. Deissler (13). Für beide handelt es sich bei diesem Psalm um ein liturgisches Formular zum Erntedankfest. W. Staerk meint, der Psalm sei vielleicht "von den levitischen Tempelsängern in den Gottesdiensten am Schluß der Erntezeit vorgetragen" (14) worden. Nach A. Deissler ist der Psalm für die beiden Erntefeste — Pfingsten und Laubhüttenfest — gedichtet worden (15).

II.

Worauf stützt sich nun diese Auslegung? Was macht Ps 67 zu einem liturgischen Erntedanklied? Die Gründe, die dafür sprechen, sind dürftig. Ein einziger Halbvers erwähnt den Ertrag der Erde (v. 7a), von dem aus dann der ganze Psalm interpretiert wird (16). Meistens wird dazu Ps 65 — in dem eindeutige Anklänge eines Erntedankliedes anzutreffen sind — als Parallele und Erläuterung hinzugezogen (17). Ansonsten suchen wir solche Lieder im Psalter vergeblich, was schon H. Gunkel zu der kritischen Bemerkung veranlaßt hat: Es ist "bemerkenswert, wie wenige Erntedanklieder im Psalter überliefert sind" (18).

Zusätzlich wird die Auslegung von Ps 67 dadurch erschwert, daß die Verbformen unterschiedlich aufgefaßt werden können. So ist es keineswegs verwunderlich, daß die Verfechter dieser Auslegung die mehrdeutigen Verbformen des Psalms entsprechend überetzen (19). An zwei Beispielen führen wir vor, wie die Übersetzung der unsicheren Tempora von dem Verständnis des Psalms abhängt. Umstritten ist, in welchen Versen Jussive vorliegen. Eindeutig handelt es sich in vv. 4.5a.6 um Jussive, schwierig ist jedoch die Beurteilung von vv. 2.7b.8. Diejenigen, die Ps 67 als Erntelied verstehen, übersetzen die Segensbitte in v. 2 als Jussiv (20).

(8) Vgl. H. Schmid, *Die Psalmen* (HAT 15; Tübingen 1934) 125.

(9) Vgl. F. Nötscher, *Die Psalmen* (Würzburg 1947) 128.

(10) Vgl. A. Weiser, *Die Psalmen* (ATD 14/15; Göttingen [10]1987) 321-325.

(11) Vgl. H.-J. Kraus, *Die Psalmen* (BK XV/2; Neukirchen-Vluyn [6]1989) 620-623.

(12) Vgl. W. Staerk, *Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes)* (SAT; Göttingen [2]1920) 89.

(13) Vgl. A. Deissler, *Die Psalmen* (Düsseldorf [6]1989) 256-258.

(14) Staerk, *Lyrik*, 89.

(15) Vgl. Deissler, *Psalmen*, 257. — Eine eigenartige Interpretation bietet M. Dahood, *The Psalms*, II (AB; Garden City 1968) 127. Im Vergleich mit anderen Psalmen behauptet er, daß "the present poem specifically prays for rain, even though this term does not appear in its eight verses".

(16) So z.B. H. Herkenne, *Das Buch der Psalmen* (HS; Bonn 1936) 223-224, oder Deissler, *Psalmen*, 257.

(17) Vgl. Mowinckel, *Psalmenstudien*, I, 182-188, und Ders., *Worship*, 29-30, oder Weiser, *Psalmen*, 322: "Das Lied ist demnach mit Ps 65 zusammenzustellen".

(18) Gunkel, *Psalmen*, 280.

(19) Vgl. zu den Tempora D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (AET 1; Bonn 1960) 115-116.

(20) So z.B. Weiser, *Psalmen*, 321, und Kraus, *Psalmen*, 620.

Wie aber ist vv. 7b.8 zu verstehen? A. Weiser faßt v. 7b nicht als Bitte, sondern als Bestätigung von v. 7a auf. Daher übersetzt er präsentisch. Wogegen er in v. 8 wiederum einen Wunsch sieht, den er als Jussiv liest (21). H.-J. Kraus dagegen begreift vv. 7-8 einheitlich als eine "dankbare Feststellung". Trotzdem übersetzt er beide Verse im Jussiv (22), obwohl die konkrete Aussage in v. 7a wie v. 5aβ.b eindeutig ein Imperfekt ist.

Einen eigenwilligen Weg schlägt H. Gunkel ein. Aus formgeschichtlichen Überlegungen nimmt er massive Eingriffe vor. Da die Bitte von v. 2 nur am Schluß eines Dankliedes stehen könnte, und sie den Psalm sonst zu "einem Klagelied stempeln" (23) würde, müßten hier wohl, so H. Gunkel, erhebliche Abschreibfehler vorliegen. Deshalb ändert er das erste Imperfekt zu einem Perfekt, das zweite zu einem Imperfekt Konsekutivum und das dritte zu einem poetischen Aorist. Vv. 7.8a übersetzt er auch im Imperfekt (24).

Als Anschauung sollen uns diese Beispiele genügen, dienten sie lediglich dazu, vorzuführen, wie die jeweilige Interpretation die Übersetzung bedingt: Wenn vv. 7b(8), wie z.B. bei H. Schmid (25), nicht als Jussive, sondern als Imperfekta übertragen werden, verschiebt sich die Bedeutung des ganzen Psalms. Die wiederholte Bitte um den Segen (vv. 7b-8) wird dann von der Erntenotiz (v. 7a) beherrscht. So wird vv. 7-8 insgesamt zum Segensbericht. Wenn wir jedoch vv. 7b-8 konsequent wie vv. 2-3 als Jussiv übertragen, dann liegt in v. 7a nur eine spärliche Andeutung vor, die im Schatten der nachfolgenden Segensbitte steht.

Eine weitere Beobachtung stützt unsere Behauptung, daß v. 7a als Imperfekt und vv. 7b-8 als Jussiv übersetzt werden müssen. Fünfmal kommt in Ps 67 die Gottesbezeichnung אלהים vor (vv. 2.4.6.7b.8). Alle diese Belege stehen nun entweder mit חנן, ידה oder ברך. Formal liegt jeweils ein Imperfekt mit אלהים vor, das nur syntaktisch variiert wird. Bei allen Belegen handelt es sich um Bitten, dabei sind die Bitten in vv. 7b.8 nicht anders als in vv. 2.4.6 zu verstehen und als Jussive zu übersetzen. Insgesamt können wir also festhalten, daß v. 7a eine Segensnotiz im Indikativ ist, die nicht als Schlüssel zur Deutung des ganzen Psalms herangezogen werden kann.

III.

Wir wollen nun zeigen, daß es sich bei Ps 67 keineswegs primär um ein Erntedanklied handelt, welches regelmäßig bei Frühjahrs- oder Erntefesten

(21) Vgl. WEISER, *Psalmen*, 322: "Die Erde hat ihren Ertrag gegeben. Es segnet uns Gott, unser Gott. Es segne uns Gott!"

(22) Vgl. KRAUS, *Psalmen*, 620-621: "Das Land gebe seinen Ertrag! Es segne uns Jahwe, unser Gott! Es segne uns Jahwe!"

(23) GUNKEL, *Psalmen*, 281.

(24) Vgl. Ebd. — H. Gunkel rechtfertigt seine Eingriffe formkritisch. Eben weil Ps 67 ein Danklied des Volkes sei, müsse es auch bestimmten formalen Kriterien entsprechen. Doch dieses Vorgehen ist ja tautologisch. Zurecht hat KRAUS, *Psalmen*, 621, H. Gunkel "Schablonisierung" vorgeworfen, die der Eigenart des Psalms nicht gerecht werde. Denn hier sind unterschiedliche Gattungselemente und Motive zu einem bunten Ganzen vereint.

(25) Vgl. SCHMID, *Psalmen*, 125.

chorisch gesungen wurde([26]), sondern um ein eschatologisches Bitt- und Loblied. Den Kern dieses Gedichts hat H. Gunkel treffend charkterisiert: "Der Psalm wird nicht müde, zu verkünden, daß Gottes Segen auf Israel liegt" ([27]).

So ist der göttliche Segen das zentrale Motiv des Psalms([28]). Im Gefüge des Psalms hat der Segen eine doppelte Bedeutung. Zum einen ist er von der Gemeinschaft, die hier zu Worte kommt, erfahren worden. Von diesem Segen erzählen ja die beiden Feststellungen in vv. 5aβ.7a. Gott ist der gerechte Richter, der weise Lenker und die Welt erhaltende Schöpfer. Sei es in den behutsamen Führungen durch den Lauf der Welt, sei es durch die in der Schöpfung erfahrene Güte, in unterschiedlicher Weise schenkt sich Gott den Menschen. Dieses Sich-Schenken erfährt der Mensch als Segensmacht. Gott ist also derjenige, welcher immer vor allem gibt.

Zum anderen ist dieser Segen, den Israel erfahren hat, zugleich ein Segen für alle Menschen. Im Dank gegen diesen Gott finden sich einzelne *Völker* עמים (vv. 4.5.6), *Nationen* אמים (v. 5), ja sogar die *ganze Menschenwelt* כל־אפסי־ארץ (v. 8) zusammen. Daher werden auch im Kehrvers (vv. 4.6) die Nationen zum Gotteslob aufgefordert und abschließend alle Welt zur Gottesfurcht gemahnt (v. 8b). Und obwohl der Gedanke, daß die Völker in Israel gesegnet sind, hier nicht direkt ausgesprochen wird — der Name Israel kommt ja nicht einmal vor —, ist er dem Gedankengang impliziert. Denn das Subjekt dieser wiederholten Bitten in vv. 2.7.8, das sich hinter dem suffgierten אנחנו verbirgt, kann nur die israelitische Glaubensgemeinschaft sein.

Dieser Segen ist nicht nur ein Zeichen der sichtbaren Zuwendung Gottes, die sich in den täglichen Gaben niederschlägt. Göttlicher Segen ist mehr. Er beschert in der Begegnung mit Gott die ersehnte Gemeinschaft, die Nähe Gottes. Erst seine heilsame Gegenwart läßt den Menschen erkennen, daß sie gesegnet sind. Selbst die Loblieder, welche die Gemeinde singt, sind Früchte dieses göttlichen Segens. Darum ist dem Gedicht auch die begründete Bitte um den Segen vorangestellt (vv. 2-3). Denn obwohl der Segen verheißen worden ist, muß er sich immer neu ereignen. So bittet die versammelte Gemeinschaft im Anschluß an das aaronitische Vorbild (Num 6,24-25) in einer leicht abgewandelten triadischen Formel um den Segen Gottes (v. 2). Das Motiv 'Gott möge sein Angesicht bei uns leuchten lassen' ist auch aus Ps 4,7; 31,17 bekannt. Emphatisch ist diesem Wunsch zur Betonung ein *Sela* nachgestellt worden.

([26]) Vgl. dazu die vorgetragenen Positionen von W. Staerk und A. Deissler weiter oben. — Vgl. auch WEISER, *Psalmen*, 321, für den der Psalm ein Volksdanklied ist, das als Liturgie zum Erntedankfest gedichtet worden sei.

([27]) GUNKEL, *Psalmen*, 281. — Daher spricht F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32; Neukirchen-Vluyn 1969) 200, von einem "Segenspsalm".

([28]) Vgl. dazu C. WESTERMANN, "Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen", *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* (Theologische Bücherei 24; München 1964) 210-211 und J. SCHARBERT, "ברך", *TWAT* I, 808-841.

Der Bitte um den Segen, die ja inzwischen erfüllt worden ist, entspricht das *Lob* ידה Gottes (vv. 4.6.8b). Aufgefordert zu diesem Lob sind die Völker. Diese Völker sollen, nachdem sie die Segensmacht erfahren haben, in den Lobpreis Israels einstimmen. Damit bekennen sie sich num öffentlich zu dem geschichtlichen Gott Israels. Israel ist hier also als Heil für die Völker gedacht. Von Israel geht der Segen seines Gottes aus, weil er ihn Israel verheißen und ihn an Israel gebunden hat. Doch wird dieses völkische bzw. nationale Denken im Psalm gesprengt und zu einem heilsgeschichtlichen Universalismus erweitert, in den alle Nationen eingeschlossen sind (Jes 2; Ps 66,1-9; 98; 117) (29).

Insofern begegnet uns in Ps 67 eschatologisches Gedankengut (30). Der im Psalm angerufene Gott ist ausschließlich an Israel erkennbar, da nur an seinem Volk sein Segenshandeln sichtbar wird. Somit erweist sich der Gott Israels — von Jahwe ist ja im Psalm nicht die Rede (31) —, als derjenige, der den anderen nationalen Gottheiten überlegen ist. Israels Gott ist der beste Gott (Sach 8,20-23). Deshalb kann Israel zur Hoffnung für die fremden Völker werden, weil Gottes Handeln an ihm universale Geltung beansprucht (32).

IV.

Damit haben wir auch schon weitestgehend die Komposition des Psalms beschrieben. Neben ברך beschreiben einige Leitwörter wie ידה - חנן sowie עמים - אמים - כל־אפסי־ארץ das Thema dieses Psalms. Ganz dem liturgischen Zweck entsprechend werden diese Wörter und auch einzelne Motive mehrfach wiederholt. Auffällig ist außerdem, daß ארץ viermal vorkommt (vv. 3.5.7.8). Während die ersten drei Stellen Gottes irdisches Segenshandeln beschreiben, mahnt die letzte das Erdenvolk zur Gottesfurcht.

Bei der Betrachtung der Form fällt sofort der zweimalige Kehrvers (vv. 4.6) auf (33). H. Gunkel schlägt deshalb vor, das Lied in drei gleichmäßige Strophen einzuteilen, die jeweils vom Refrain abgeschlossen wer-

(29) G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione*, II (Bologna 1983) 352-353, betont neben dem universalistischen auch den damit verbundenen missionarischen Charakter des Psalms. — Vgl. auch Staerk, *Lyrik*, 98.

(30) Vgl. grundlegend G. Fohrer, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie* (BZAW 103; Berlin 1967) 32-58; H.-P. Müller, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie* (BZAW 109; Berlin 1969) 15-31, 141-147; B. Uffenheimer, "Eschatologie II", *TRE* 10, 256-270 und D. E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament* (Philadelphia 1986).

(31) Ps 67 liest ausschließlich die Gottesbezeichnung אלהים. Das Tetragramm kommt nicht vor. Kraus, *Psalmen*, 620-621, ändert überall zu יהוה, da der Psalm "elohistisch redigiert" sei, was er aber nicht begründen kann.

(32) Vgl. auch F. Baethgen, *Die Psalmen* (HAT; Göttingen ³1904) 199, und N. A. V. Uchelen, *Psalmen*, II (Nijkerk 1986) 182-183.

(33) Vgl. hierzu besonders J.-N. Aletti–J. Trublet, *Approche poétique et théologique des Psaumes. Analyses et méthodes* (Paris 1983) 37-40, die an verschiedenen Psalmen (Ps 46; 57; 67; 116) verdeutlichen wie der *Refrain* maßvoll zur Unterstützung des konzentrischen Aufbaus eingesetzt wird.

den (vv. 2-4.5-6.7-8). Dazu muß er allerdings den Kehrvers nach v. 8 wiederholen, wodurch er das Formprinzip überbeansprucht (34). Sinnvoller ist es, nach inhaltlichen und formalen Kriterien den Psalm in die drei Strophen vv. 2-3.4-5.6-7 einzuteilen. Die begründete Bitte um den Segen bildet die erste Strophe (v. 2-3), eine direkte Anrede an Gott leitet dann jeweils im Kehrvers (v. 4.6) eine neue Strophe ein, die vom segensvollen Handeln Gottes berichtet (vv. 5.7). V. 8a nimmt dann, wie wir schon sahen, als Inklusion das Segensmotiv יברכנו אלהים von v. 2a wieder auf und beendet mit einer abschließenden Mahnung (v. 8b), die wiederum den Zweck des Segens schildert, klimaktisch das Lied. So entsprechen sich der Anfang (vv. 2-3) und das Ende (v. 8a.8b) des Psalms, die symmetrisch um den gleichförmigen, zweistrophigen Mittelteil (vv. 4-5.6-7) angeordnet sind.

Somit können wir den konzentrischen Aufbau wie folgt skizzieren (35):

1: *Überschrift*
2: Segensbitte (*Thema*)
3: Zweck des Segens

4: Aufforderung zum Lobpreis (*Kehrvers*)	6: Aufforderung zum Lobpreis (*Kehrvers*)
5: Begründung des Danks	7: Begründung des Danks - Segensbitte

8a: Segensbitte (*Inklusion*)
8b: Abschließende Mahnung (*Ziel des Segens*) (36).

V.

Die Datierung von Ps 67 klafft jäh auseinander. Konservative Vertreter wie M. Goulder behaupten, das Lied sei in davidischer Zeit entstanden (37). Auf der anderen Seite steht das berühmte Urteil von B. Duhm: "Kein einziger Psalm bringt einen unbefangenen Leser auch nur auf den Gedanken, daß er vorexilisch sein könnte oder gar müßte" (38). Ja, viel-

(34) Vgl. GUNKEL, *Psalmen*, 280-281, der diese Änderung im Anschluß an DUHM, *Psalmen*, 255, vornimmt.

(35) Eine ähnliche Gliederung haben schon DELITZSCH, *Psalmen*, 472, und CHEYNE, *Psalms*, 181-182, vorgeschlagen. Neuerdings auch UCHELEN, *Psalmen*, II, 182-183.

(36) Von diesem Aufbau weicht RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 350-351, ab. Er gliedert den Psalm nach der Überschrift (v. 1) in drei Strophen: 1. vv. 2-3 (benedizione, volto di Dio, salvezza universale); 2. v. 5 centro del salmo (gioia universale, giudizio universale); 3. vv. 7-8 (il frutto della terra, benedizione, timore universale). Zwischen den Strophen sind zwei Kehrverse (antifona) vv. 4.6 (la *tôdah* universale) eingeschoben. Anders wiederum ALETTI–TRUBLET, *Approche poétique*, 38, sie gliedern: 1. vv. 2-3 Dieu bénisse; 2. vv. 4-5a refrain; 3. v. 5b tu juges peuples avec droiture, tu guides les peuples sur terre; 4. v. 6 refrain; 5. vv. 7-8 terre donne son produit; Dieu bénit, que Dieu bénisse; craint de tous les lointains de la terre.

(37) M. GOULDER, *The Prayers of David (Psalms 51-72)* (JSOTSS 102; Sheffield 1990) 186-190, rechnet Ps 67 zum davidischen Psalter, den er geschlossen ins 10. Jahrhundert setzt. Ähnlich urteilt H. G. JEFFERSON, "The Date of Psalm LXVII", *VT* 12 (1962) 201-205.

(38) DUHM, *Psalmen*, XXI.

leicht handelt es sich bei den Psalmen sogar um Lieder aus makkabäischer, sogar hasmonäischer Zeit ([39]). Zu einer präzisen Datierung von Ps 67 äußert er sich nicht. Nun ist aber eine Datierung aufgrund verschiedener Erwägungen möglich, wenngleich sie wegen mangelnder historischer Anspielungen schwierig ist. Doch lassen sprach- und religionsgeschichtliche Beobachtungen eine ungefähre Einordnung zu.

Markantester Begriff für die Bestimmung des Psalms ist ישׁע in v. 3. Das Ereignis, welches ישׁע voraussetzt, ist in vv. 2.3a beschrieben: im Segen Israels ist das Heil der Völker begründet. Dieser Gebrauch des Wortes ist eindeutig eschatologisch, wie auch die Parallelen in Jes 12,2-3 ([40]); 26,1-3 ([41]); 45,22-25 ([42]) und Jer 33,8-9 ([43]) nahelegen. Diese eschatologische Bedeutung von ישׁע ist ein Indiz für eine späte Abfassung ([44]). Dagegen ist die Formel der Fruchtbarkeit in v. 7a nicht, wie H. Hupfeld meint, eschatologisch als "letzte Ernte" zu interpretieren ([45]). Diese alte Formel ist vom Dichter aufgenommen worden, um die Auswirkungen des Segens zu beschreiben (Lev 26,4; Ps 85,13; Ez 34,27).

Auf das Motiv כל־אפסי־ארץ treffen wir gelegentlich in späten Psalmen (Ps 2,8; 22,28; 98,3). Auffälligerweise kommt es daneben nur noch bei Deuterojesaja und in den Proverbien vor (Jes 45,22; 52,10; Prov 30,4). Auch die abschließende Mahnung zur Gottesfurcht (v. 8b) ist nur in späten, weisheitlichen Texten geläufig (Hi 37,24; Koh 12,13; Sir 1,11-20).

Der heilisgeschichtliche Charakter des Psalms reflektiert die geschichtliche Situation Israels. In dem Moment, da die Gemeinde in einem liturgischen Lied den Universalismus ihres Gottes preist (vv. 3.4.6.8), sind bereits die engen territorialen Grenzen überschritten. Historisch setzt der Psalm also das über den vorderen Orient und Mittelmeerraum verstreute Judentum, die Gola voraus. Anklänge dieses Universalismus, wie die Völkerwallfahrt zum Zion in Jes 2,1-5 ([46]), Mi 4,1-5 ([47]), Jes 55,4-5 ([48]), 66,18-24 ([49]) oder Ez 29,13-16 sind erst sehr spät bezeugt ([50]). Auch Protosacharja

([39]) Vgl. DUHM, *Psalmen*, XXI-XXV.

([40]) Vgl. O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja 1-12* (ATD 17; Göttingen [5]1981) 254-257.

([41]) Vgl. O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja 13–39* (ATD 18; Göttingen [3]1983) 165-167.

([42]) Vgl. C. WESTERMANN, *Das Buch des Propheten Jesaja 40–66* (ATD 19; Göttingen [5]1986) 141-143.

([43]) Vgl. W. RUDOLPH, *Jeremia* (HAT 12; Tübingen 1947) 182-184.

([44]) Vgl. J.F. SAWYER, "ישׁע", *TWAT* III, 1053-1059.

([45]) H. HUPFELD, *Die Psalmen* (Gotha [3]1888) 134.

([46]) KAISER, *Jesaja 1–12*, 63, datiert Jes 2,1-5 in der gedanklichen Nähe zu den levitischen und korachitischen Zionsliedern frühestens im ausgehenden 5. Jahrhundert.

([47]) Nach H.W. WOLFF, *Dodekapropheton 4: Micha* (BK XIV/4; Neukirchen-Vluyn 1982) 87-89, fällt diese Spruchsammlung in Mi 4 erst in die Zeit nach dem Exil.

([48]) Vgl. WESTERMANN, *Jesaja*, 225-230.

([49]) Nach K. KOENEN, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch* (WMANT 62; Neukirchen-Vluyn 1990) 208-214, 223-224, gehört dieser Text ins späte fünfte, wenn nicht sogar ins frühe 4. Jahrhundert.

([50]) So auch MOWINCKEL, "Psalm Criticism", 29, für den das Motiv des Universalismus ein Zeichen für eine Spätdatierung ist. — Das entspricht auch den

8,20-23 berichtet vom Heil der Völker in Israel; diese beiden Anhänge ([51]) dürften wohl nicht vor der Mitte des 5. Jahrhunderts eingefügt worden sein ([52]).

Aus diesen Gründen kann es sich bei diesem Lied nicht um eine am vorexilischen Tempel gebräuchliche Erntedankliturgie handeln. Auch ist der Psalm nicht, wie H. Gunkel meint ([53]), ein Danklied des Volkes. Vielmehr ist Ps 67 ein eschatologisches Bitt- und Loblied, das wohl in den Gottesdienst der Gemeinde gehört ([54]), wie er von Esra begründet worden ist (Neh 7,72b–8,8) ([55]). So ist der Psalm unter Verwendung älterer Formeln und Motive vermutlich im ausgehenden 5., vielleicht sogar erst im Laufe des 4. Jahrhunderts bis zur Zeit von Darius III. ([56]), für den liturgischen Gebrauch geschrieben worden ([57]).

Ev. Theologische Fakultät
Philipps-Universität Marburg
Lahntor 3
D-3550 Marburg an der Lahn

Harald-Martin WAHL

Ergebnissen der Arbeit von G. WARNKE, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang* (BZAW 97; Berlin 1966) 66, daß die korachitischen Zionspsalmen erst in exilisch-nachexilischer Zeit eine entschiedene Zionstheologie vertreten haben.

([51]) 1. Sach 8,20-22; 2. Sach 8,23.

([52]) Vgl. K. ELLIGER, *Sacharia* (ATD 25; Göttingen [8]1982) 141-143; R.L. SMITH, *Micah – Malachi* (WBC 32; Waco 1984) 169-170, 238-241.

([53]) Vgl. GUNKEL, *Psalmen*, 280.

([54]) Vgl. auch M.E. TATE, *Psalms 51–100* (WBC 20; Waco 1990) 155-156, der Ps 67 als ein Gebet um Segen versteht, das vielleicht von einem Priester im Gottesdienst vorgetragen sei.

([55]) Für A.H.J. GUNNEWEG, *Nehemia* (KAT XIX/2; Gütersloh 1987) 108-112, begründete der Priester Esra aus der Sicht des Chronisten den auf die Tora konzentrierten Wortgottesdienst. Schon dieser erste Gottesdienst lasse deutliche liturgische Formen erkennen, zu denen z.B. die Verlesung eines Lobgebetes gehöre. Was läge also näher als den Ort von Ps 67, der ja durch und durch liturgisch komponiert ist, auch im Gottesdienst anzunehmen, vgl. dazu J. MAIER, *Zwischen den Testamenten.* Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels (NEB.EB 3; Würzburg 1990) 240-244. Insgesamt ist der Psalm eng verwandt mit einzelnen Elementen der synogalen Liturgie, vgl. J. MAIER, *Geschichte der jüdischen Religion* (Berlin 1972) 130-151. Ein sicheres Urteil über den ursprünglichen Sitz im Leben des Psalmes ist aber ungewiß, da die Anfänge des synagogalen Gottesdienstes völlig im Dunkeln liegen: die Quellenlage gewährt kaum Aufschlüsse und auch archäologische Evidenz für die nachexilische Zeit fehlt, vgl. H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (Grundrisse zum Alten Testament; Göttingen 1987) 430-437, sowie MAIER, *Zwischen den Testamenten*, 240-244.

([56]) RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 349-350, schlägt allgemein die persische Epoche vor, weil die universalistischen und missonarischen Ideen des Psalmes religionsgeschichtliche in diese Epoche gehören. M. TREVES, *The Dates of the Psalms.* History and Poetry in Ancient Israel (Pisa 1988) 58, datiert den Psalm noch wesentlich später. Er bringt v. 7 mit einer Hungersnot im 2. Jahrhundert in Verbindung und setzt den Psalm auf 160 v. Chr. an.

([57]) So auch KRAUS, *Psalmen*, 622: "Die versammelte Gemeinde bittet um den Segen des Gottes Israels, vor allem aber um eine Ausweitung dieses Segens in universaler Weite auf alle Völker".

The Meaning of ארבעים שנה in 2 Sam 15,7

2 Samuel 14 relates how Absalom who is living in exile following his murder of Amnon, a half-brother, is able to return home. The chapter ends with David embracing his son as a token of reconciliation. Chapter 15 then begins with Absalom preparing for his own succession to the throne. V. 6 concludes with the words, "so Absalom deceived the men of Israel". The text continues,

ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום
אל־המלך אלכה נא ואשלם את־נדרי
אשר־נדרתי ליהוה בחברון

understood to mean,

"And at the end of forty years Absalom said to the king, 'Please let me go and pay my vow, which I have vowed to the Lord, in Hebron'".

David replies, 'Go in peace' (v. 9), and his son then goes to Hebron and puts the final touches to his conspiracy. David is soon forced to abandon Jerusalem.

The words ארבעים שנה give rise to a major difficulty. It is clear that David had no idea of Absalom's treason, incredible if the preparations went on for forty years (1). In any case Absalom does not appear as the kind of person who would wait so long. There is, in addition, considerable ancient support for another reading. Lucian, the Syriac, the Vulgate and Josephus (*Ant.* 7.196) understand 'four years' (2).

The reading 'four years' is commonly adopted by modern authorities (3). There are different explanations of how ארבע שנים could have

(1) M. GOULDER, *The Prayers of David (Psalms 51-72)*. Studies in the Psalter II (JSOTSS 102; Sheffield 1990) 40, retains the MT, although he agrees with the view that it makes no sense in its present context. It will have begun an older narrative and remained unaltered when it was attached to the account of how David became king.

(2) Consult D. BARTHÉLEMY, ed., *Critique textuelle de l'Ancien Testament 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther*. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu (OBO 50/1; Freiburg, Schweiz 1982) 271. The published Qumran texts are damaged at this point. See E. ULRICH, "4QSam^c: A Fragmentary Manuscript of 2 Samuel 14-15 from the Scribe of the *Serek Hayaḥad* (1QS)", *BASOR* 235 (1979) 1-25, who restores ארבע שנים in 4QSam^c col. III, line 4 (2 Sam 15,4-15) (p. 8) and in the parallel fragment (2 Sam 15,1-7) from 4QSam^a line 11 (p. 9).

(3) Cf. O. THENIUS, *Die Bücher Samuelis* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament Bd. 4; Leipzig ^{2}1864) 216; H. P. SMITH, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC; Edinburgh 1899) 342; K. BUDDE,

become ארבעים שנה. Thenius thought 'forty years' was the result of mishearing endings (4). McCarter suggests that 'perhaps the primitive reading was *'rb'-m šnh*, with enclitic *-m*' (5), though Goulder argues that then 'there was likely to be a muddle over all numbers between 20 and 90' (6). Conroy asks, however, whether 'it is conceivable that Absalom could have engaged in subversive activities for four years' either after returning to Jerusalem or after his readmission to the court, 'without any news of this reaching David's ears' (7). It does seem that even four years of rather open preparation for a coup could hardly have been concealed from the king. There is also another reason why 'four years' is not easy to accept. The main Septuagint tradition reads τεσσαράκοντα ἐτῶν 'forty years'. This is without doubt the *lectio difficilior*. It is not altogether easy to see how ארבע שנים could have become ארבעים שנה (8); on the other hand a change from 'forty years' to the more manageable 'four years' is readily understood' (9). It would therefore seem that 'four years' is not a really satisfactory alternative to the MT which appears to represent the older reading.

Two Greek manuscripts read ἡμέρων, 'days' in place of the Septuagint's ἐτῶν, 'years' (10). Two later medieval Hebrew manuscripts read ארבעים יום 'forty days' (11). Despite the rather slender textual evidence, a few modern authorities favour this reading. Ehrlich inserts יום which would have been omitted by haplography and then erroneously replaced by שנה (12). He adds that 'four' is no round number, as 'forty' is, es-

---

Die Bücher Samuel (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament VIII; Tübingen 1902) 270; H.W. Hertzberg, *Die Samuelbücher* (ATD 10; Göttingen ²1960) 276 = *I & II Samuel. A Commentary* (London 1964) 355; J. Mauchline, *1 and 2 Samuel* (NCent; London 1971) 270; J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel.* A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Vol. 1 *King David (II Sam 9-20 and I Kings 1-2)* (Assen 1981) 454; Barthélemy, *Critique*, 271-272; P.K. McCarter, *II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB 9; Garden City 1984) 355; R.P. Gordon, *I & II Samuel. A Commentary* (Exeter 1986) 271; A.A. Anderson, *2 Samuel* (WBC 11; Waco 1989) 193, n. 7a; *The New International Version* (Grand Rapids 1978); *The New Jerusalem Bible* (London 1985); *The Revised English Bible* (Oxford 1989).

(4) Cf. Thenius, *Bücher Samuelis*, 216. See also Hertzberg, *Samuelbücher*, 276, n. 1 = *I & II Samuel*, 355, n.

(5) McCarter, *II Samuel*, 355. For other explanations, cf. Smith, *Samuel*, 342; Barthélemy, *Critique*, 271-272.

(6) Cf. Goulder, *Prayers*, 39-40.

(7) C. Conroy, *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20* (AnBib 81; Rome 1978) 106, n. 40.

(8) See the remarks of A.B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel.* Bd. III. *Josua, Richter, I und II Samuelis* (Leipzig 1910) 311.

(9) Consult Goulder, *Prayers*, 39.

(10) Manuscripts c and x which often bring readings from Origen. Cf. A.E. Brooke–N. McLean, *The Old Testament in Greek.* Vol. II: *The Later Historical Books.* Part I: *I and II Samuel* (Cambridge 1927) 155; A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des alten Testaments* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 2; Berlin 1914) 55 (no. 376), 247 (no. 247).

(11) Cf. J.B. De Rossi, *Variae Lectiones Veteris Testamenti.* Vol. II (Parma 1785) 180b; Barthélemy, *Critique*, 271.

(12) Ehrlich, *Randglossen*, 311. So also O. Eissfeldt, *Die Komposition der Samuelisbücher* (Leipzig 1931) 39-40.

pecially in the phrase, 'forty days'. While agreeing that forty days is too short a time for developing such a big conspiracy, he points out that Absalom had already been back two years (cf. 14,28) and could have done much preparation during that time. Pope notes that 'Forty days or years was the common duration of critical situations' ([13]). Particularly relevant are those passages which feature a threat to established government, such as the one posed by Absalom. The spies sent by Joshua to explore the promised land are away forty days (Num 13,25). The Philistine challenges Israel for forty days (1 Sam 17,16); and Jonah warns Nineveh it will be destroyed within this time (Jonah 3,4).

It has been observed of 2 Sam 13–20 that 'The temporal setting of events is carefully marked in the earlier pericopes: 13,23 ("after two full years"); 13,28 ("for two full years")'. After 15,7 'there are no other precise chronological notes...' ([14]). In fact one could say that precise chronology finishes in chap. 14. Therefore the phrase 'forty days' is not inappropriate for designating the period during which Absalom challenged the government of his father and may be preferable to the less flexible, because not conventional, "four years'. There remains, however, the question of the text. First, is it really necessary to insert יום, as Ehrlich believes, to attain the desired meaning of 'forty days'?

The omission of nouns with numbers in biblical Hebrew is not uncommon, though found comparatively more frequently in poetry than in prose ([15]). The context would make the meaning clear. Thus in Gen 18,29 the ארבעים are evidently הצדיקם mentioned in the previous verse; in Deut 25,3, ארבעים יכנו, literally, 'Forty (blows) may he strike him', the verb supplies for the missing noun. In Ezek 46,22, ארבעים ארך ושלשים רחב 'forty (cubits) long and thirty broad', the reference is obviously to units of measurement (see 41,2 ארכו ארבעים אמה), even though the last explicit mention of the 'cubit' was in 45,2. Can the missing noun be similarly understood in our text? Fokkelman points out that מקץ, 'at the end of' occurs twenty-three times in the Old Testament, always referring to the end of a period of time ([16]). Thus מקץ ארבעים would be taken to imply the passing of a certain time. The only question is to which unit reference is being made. In view of what has already been said, it seems natural to understand 'days', taken as a period of indeterminate time. There remains the question of how to treat שנה.

It may be noticed that there is no mention of Absalom *going* to David or of his expressing respect. If Absalom were in the presence of the king a verb of motion would obviously be unnecessary. The text, however, rather implies that he lives away from David (see 14,24). Without any introduction other than that a certain period of time has passed we are told, 'and

([13]) M. H. Pope, "Number", *IDB* 3, 561-567, esp. 565a.
([14]) Conroy, *Absalom*, 106-107.
([15]) Cf. S. Herner, *Syntax der Zahlwörter im Alten Testament* (Lund 1893) 112-113, 129.
([16]) Fokkelman, *Narrative Art*, 454.

Absalom said to the king'. The nearest parallels in the Deuteronomistic History would seem to be 2 Sam 14,4 and 1 Kgs 20,39.

2 Sam 14,4 reads, 'And the woman of Tekoah spoke to the king. She fell on her face to the ground and did him reverence and she said, "Help, O king"' (17).

Many manscripts read ותבא, 'and she came' in place of the initial ותאמר (18), and this is also the understanding of the Septuagint, the Syriac and the Vulgate as well as of nearly all modern authorities. Barthélemy, nevertheless, asserts that the best witnesses to the Masoretic tradition read ותאמר (19). Even if we keep the MT and a verb of saying begins the verse, the woman's actual words are preceded by appropriate expressions of respect.

In 1 Kgs 20,39 the prophet surprises the king with speech: 'And as the king passed by, he cried to the king and said, "Your servant went out..."'. Here a verb of motion (עבר) precedes the verb of speaking (ויאמר). This makes the lack both of a verb of movement and of expressions of respect in 2 Sam 15,7 striking. Vv. 1-6 have already shown Absalom's pretensions, so that when v. 7 fails to mention that Absalom paid homage, this omission clearly harmonizes with his attitude. The lack of a verb of movement makes Absalom's entry into the king's presence appear abrupt. In this fashion the narrator subtly adumbrates the nature of the interview. It may be suggested that שנה should be considered in this context.

The MT shows an *athnach* after שנה which is therefore understood to go with what precedes. As has been seen, this raises difficulties. Is it possible to take שנה with what follows, ויאמר אבשלום, 'And Absalom said'? In that case שנה would be a verb, linked to אמר by *waw* (20). A perfect tense following 'and it happened at the end of forty days...' is found in Deut 9,11:

ויהי מקץ ארבעים יום
וארבעים לילה נתן יהוה אלי את־שני
לחת האבנים

'And at the end of forty days and forty nights the Lord gave me the two tables of stone' (see too 15,1, referring to the future), although an imperfect with *waw* conversive is more common.

A verb שנה, 'repeat, do again' occurs some sixteen times in the biblical books (eight or nine times outside Sirach) (21). It sometimes connotes

(17) See the *Traduction Œcuménique de la Bible* (Paris 1975). In Jonah 2,11; 2 Chr 32,24 the verb אמר is not followed by direct speech but merely signifies 'speak', as pointed out by BARTHÉLEMY, *Critique*, 268 with reference to 2 Sam 14,4.

(18) Consult DE ROSSI, *Lectiones*, 178a.

(19) BARTHÉLEMY, *Critique*, 268, 'Il est certain que les meilleurs témoins du *M et du *T [i.e. the traditions of the MT and the Targum regarded as authentic] lisent ici ותאמר'. The committee in fact keeps the MT, though only with grade C probability, i.e. with a considerable measure of doubt.

(20) On the resulting construction, see note 24.

(21) Cf. BDB 1040b s.v. III שנה; *HALAT* 1477s s.v. II שנה; F. ZORELL, ed., *Lexicon Hebraicum et Aramicum Veteris Testamenti* (Rome 1968) 868a s.v. 2 שנה.

uttering; so Sir 7,14: 'Do not deliberate much in the assembly of rulers (22), and do not repeat words in prayer'. In Prov 17,9 the reference is rather to repeating something heard ושנה בדבר מפריד אלוף 'he who repeats a matter separates friends' (23). In Job 29,22 שנה derives its sense of 'talk again' from the previous verse and more generally from the friends' speeches: אחרי דברי לא ישנו ועלימו תטף מלתי 'After my speech they did not talk again, and my utterance fell upon them'.

In 2 Sam 15,7, שנה would derive a rather similar connotation from ויאמר with which on our hypothesis it is combined: 'Absalom repeated and spoke to the king'. But what is the force of 'repeated' here? One may tentatively suggest that שנה ויאמר is a hendiadys in which one idea, Absalom's request, is being expressed through two verbs (24). The function of 'repeat' would be to draw attention to the request. The previous verses have already shown him as the would-be king. He does not simply ask but goes on asking until the request is granted. In other words he speaks insistently. Hence the connotation here of שנה would seem to be 'insist' by repetition, 'Absalom spoke insistently to the king'. One may consequently translate the verse, 'And at the end of forty days Absalom spoke insistently to the king, "Please may I go and fulfil my vow, which I made to the Lord, in Hebron"'.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Robert ALTHANN SJ

(22) *The New American Bible* (Patterson, NJ 1970) renders, 'Thrust not yourself into the deliberations of princes'.

(23) See also Sir 41,23 [42,1]; 44,15 [marginal reading of manuscript B which is damaged here] where תשנה is parallel to יספר 'narrates'. For the occurrences in Sirach, cf. ZORELL, *Lexicon*, 868a; F. VATTIONI, ed., *Ecclesiastico.* Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca (Testi 1; Napoli 1968).

(24) The nature of hendiadys in biblical Hebrew and in the ancient Semitic languages is discussed by Y. Avishur. He argues that strictly speaking this figure of speech hardly exists in Hebrew as there is generally an element of synonymity between the two elements. Hence he judges it more correct to say that 'in the Semitic languages we have a phenomenon that resembles hendiadys', and to speak of 'syndetic parataxis', although he does in fact employ the term 'hendiadys'. See Y. AVISHUR, "Pairs of Synonymous Words in the Construct State (and in Appositional Hendiadys) in Biblical Hebrew", *Semitics* 2 (1971-1972) 17-81; *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literature* (AOAT 210; Kevelaer 1984) 99-104 (discussion of the term 'hendiadys'), 104-116 (examples). This rhetorical figure would explain the unusual construction in 2 Sam 15,7.

According to normal Hebrew word order, when ויאמר is preceded by another verb, an expressed nominal subject is regularly placed between the two verbs; thus ויען יצחק ויאמר לעשו 'And Isaac answered and said to Esau' (Gen 27,37). On the other hand in a hendiadys one would not expect an intervening subject; so (with different verbs) ותקרב ותבואה עצת קדוש ישראל 'Let the plan of the Holy One of Israel be accomplished without delay' (Isa 5,19b), see E. ZURRO, *Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea* (BibOr 43; Rome 1987) 116, n. 586. For other examples of verbal hendiadys, which similarly show no subject intervening between the elements, see J.P. VAN DER WESTHUIZEN, "Hendiadys in biblical hymns of praise", *Semitics* 6 (1978) 50-57, esp. 52-54.

Noch einmal *ḥōq ûmišpāṭ* (zu Ps 81,5f)

In einer Studie zu Dtn 12,1 habe ich 1989 von 1 Sam 30,25 aus den Doppelausdruck *ḥōq ûmišpāṭ* folgendermaßen gedeutet: "Eine Rechtsbestimmung (*ḥōq*), und zwar (*û*) eine, die auf eine in einer noch offenen oder unklaren Situation getroffene Entscheidung einer Autorität zurückgeht (*mišpāṭ*)" (1). Der Doppelausdruck ist singularisch nur 4 mal belegt: in Ex 15,25; Jos 24,25; 1 Sam 30,25; Esr 7,10. Ich möchte jetzt als weiteren Beleg noch Ps 81,5 hinzufügen (2). In Ps 81,5 ist der Ausdruck auf zwei Glieder eines Parallelismus aufgeteilt. Die Stelle fügt sich in meine frühere Deutung des Ausdrucks und bestärkt diese dadurch.

5 *kî ḥōq le Yiśrā'ēl hû'*
mišpāṭ lē'lōhê Ya'ăqōb

Denn eine Rechtsbestimmung für Israel ist dies,
eine Entscheidung vom Gott Jakobs.

Der Psalm fordert zur Feier eines Festes auf. Die Feier dieses Festes ist *ḥōq ûmišpāṭ*. Um welches Fest es sich handelt, ist umstritten, muß hier aber nicht geklärt werden. Beide Glieder des aufgespaltenen Doppelausdrucks werden durch die Präposition *le* weitergeführt. Doch mit deren Bedeutungsmöglichkeiten wird gespielt. Im ersten Kolon führt die Präposition die Adressaten des Gesetzes ein. Also: *le Yiśrā'ēl* = "*für* Israel". Im zweiten Kolon dagegen verweist sie auf den Gesetzgeber. Also: *lē'lōhê Ya'ăqōb* = "(erlassen) *von* dem Gott Jakobs". *ḥōq* ist also eine Genusangabe, die durch die Adressaten näher bestimmt wird. *mišpāṭ*, welches das Genus durch den Hinweis auf Einführung durch eine Autorität spezifiziert, wird durch die Nennung der Autorität ergänzt.

Sofort am Anfang des nächsten Verses (81,6) tritt nun allerdings mit *'ēdût* ein drittes Wort für "Gesetz" hinzu:

'ēdût bî(Y)hôsēp śāmô

'ēdût wird bald darauf in 81,9 durch *we'ā'îdāh bāk* "ich will dich mahnen" anspielend aufgenommen. Deshalb übersetzt man es in 81,6 am besten durch "Mahnung" (3). Muß man vielleicht gar nicht mit dem Doppelaus-

(1) N. Lohfink, "Die *ḥuqqîm ûmišpāṭîm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1", *Bib* 70 (1989) 1-30, hier: 5f.

(2) Ich verdanke den Hinweis auf diesen neuen Beleg einer Diplomarbeit von Ansgar Wucherpfennig zu Ps 81.

(3) Zu den Schwierigkeiten der Bedeutungsbestimmung bei *'ēdût* vgl. zuletzt: N. Lohfink, "*'d(w)t* im Deuteronomium und in den Königsbüchern", *BZ* 35 (1991) 86-93, bes. 90-93.

druck *ḥōq ûmišpāṭ*, sondern mit einer Dreierreihe von Wörtern für "Gesetz" rechnen?

Die Frage sollte unter zwei denkbaren Voraussetzungen erörtert werden: Man kann 81,6a als Verbalsatz auffassen, oder aber als Weiterführung der beiden Nominalsätze von 81,5.

Rechnet man mit einem neuen und selbständigen Verbalsatz, dann ist zu übersetzen:

> Als Mahnung hat er es in Josef gesetzt.

In diesem Fall ist allein durch die andere Satzform klar, daß nicht einfach eine Reihe fortgesetzt wird. Vielmehr tritt neben *ḥōq* + *mišpāṭ* etwas Unterschiedenes.

Rechnet man mit dem Weiterlaufen der Nominalsätze, dann steht nach *ʿēdût* ein Relativsatz ohne *'ăšer*. Dann sind 81,5.6a zusammen folgendermaßen zu übersetzen:

> Denn Rechtsbestimmung für Israel ist dies,
> Entscheidung vom Gott Jakobs,
> Mahnung, die er in Josef gesetzt hat.

In diesem Fall ist mehr an Reihung vorhanden. Dennoch läuft auch dann nicht alles völlig gleichmäßig durch.

Zu dem Doppelausdruck tritt jenes Wort hinzu, das sich auch in Dtn 4,45 und 6,25 in pluralischer Gestalt vor *ḥuqqîm ûmišpāṭîm* setzt, doch syntaktisch so, daß keine ebenmäßige Reihe entsteht. Dort sind nämlich *ḥuqqîm ûmišpāṭîm* als Apposition an *ʿēdōt* angeschlossen (4). In Ps 81,6 sind sowohl die Ergänzung des Ausdrucks durch einen Relativsatz als auch der Wechsel der Präposition (*bᵉ* statt *lᵉ*) gegenüber 81,5 etwas Neues und Abhebendes (5).

Inhaltlich weisen die Aussagen von Ps 81,5 rückwärts. Sie begründen das Fest. *ʿēdût* dagegen ist das Stichwort für die nun einsetzende Gottesstimme, wie sich sogleich im Fortgang des Textes zeigen wird. Wir haben hier also so etwas wie eine Gelenkstelle der Gedankenführung. Der Doppelausdruck *ḥōq ûmišpāṭ* behält seine relative Eigenständigkeit. Seine oben gegebene Deutung ist durch 81,6a nicht in Frage gestellt.

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen — Norbert LOHFINK SJ
Offenbacher Landstraße 224
D-6000 Frankfurt a.M. 70

(4) Zu den hier bestehenden textkritischen Fragen vgl. LOHFINK, "*ḥuqqîm ûmišpāṭîm*", 2.

(5) In Dt 4,45 steht am Ende übrigens *bᵉṣē'tām mimmiṣrāyim*. Auf Dtn 6,20 folgt das Bekenntnis zur Herausführung aus Ägypten sofort in 6,21. So ist es vielleicht kein Zufall, daß Ps 81,6b fortfährt: *bᵉṣētô ʿal 'ereṣ Miṣrāyim*. Das meint zwar vermutlich Jahwe, der die Erstgeburt Ägyptens schlägt. Doch es steht in Wechselbeziehung zum Höhepunkt des Psalms in 81,11: *'ānōkî* YHWH *'ĕlōhèkā hammaʿalkā mē'ereṣ Miṣrāyim*. Aber Fragen gegenseitiger Abhängigkeit könnten nur vom ganzen Psalm her angegangen werden.

A Suggestion regarding *gar* in Luke 10,42

Putting aside for the moment a consideration of *gar* in classical Greek (1), we note M. Zerwick's remark, when writing about biblical Greek, that "*gar* fere semper habet sensum causalem vel explicativum" (2). Thus, the correct procedure for understanding the *gar* of Luke 10,42 ("*For* Mary has chosen...") is to assume its function is, till proved otherwise, to provide the reason or explanation of something else within its context.

It is not uncommon to find that some translations have chosen to make no mention of the *gar* of Luke 10,42 (3). Nor is it uncommon to find that others translate *gar*, but not by a word equivalent to 'for' (4). The justification for the omission of the sense of the particle in Luke 10,42, or for the introduction of the sense of a particle alternative to *gar*, may well be based on the choice one makes in regard to the textual variants. H. Vogels notes that D lat syr (Cur, Sinai), and Clement of Alexandria, Ambrose and Possidius omit *gar* (5). J. Fitzmyer offers A, C, W as examples of manuscripts wherein one reads *de* rather than *gar* (6).

In the view of notable scholars, though the manuscript tradition offers variants, the reading of *gar* is to be preferred. M.-J. Lagrange noted long ago: "Dans 42b la leçon *Maria gar* (et non *de* ou om.) est certaine, mais difficile" (7). J. Fitzmyer accepts the reading *gar* (8), as does J. Schmid (9).

(1) Cf., e.g., J. DENNISTON, *The Greek Particles* (Oxford 1970) 70-86 (cf. below, n. 18); F. BLASS–A. DEBRUNNER–R. FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago 1961) 235, no. 452, notes: "Its [*gar*] use in the NT conforms to classical".

(2) M. ZERWICK, *Graecitas biblica* (Rome 1960) 147.

(3) E.g., *The New American Bible* (New York 1970) at Luke 10,42: "...one thing only is required. Mary has chosen the better portion..."; *La Bibbia* (Torino 1985) at Luke 10,42: "Una sola cosa è necessaria. Maria ha scelto la parte migliore...". Cf. also the translation found in G. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas* (Gütersloh 1977) 252: "Aber nur eines ist notwendig. Maria hat den guten Anteil erwählt...".

(4) Cf., e.g., A. VALENTINI–G. HUBY, *Vangelo secondo San Luca* (Roma 1952) 222: "Maria infatti..."; M. DEQUAL, *Il Vangelo secondo Luca* (Brescia 1985) 501: "Maria appunto..."; the translation in J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburg 1977): "Maria nämlich..."; the translation in L. BONNET, *Évangiles de Matthieu, Marc et Luc* (2nd ed. by A. Shroeder; Lausanne 1895) 542: «Or...».

(5) H. VOGELS, *Novum Testamentum Graece* (Düsseldorf 1922) 190; cf. A. SAUTER, *Novum Testamentum Graece* (Oxford 1947) ad locum.

(6) J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke, X-XXIV* (AB 28A; New York 1981) II, 894; some manuscripts which contain *gar*, Fitzmyer notes (894), are papyri 3 and 75, and codices ℵ B L and Ψ.

(7) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (Paris [8]1948) 319.

(8) FITZMYER, *Gospel*, 891.

(9) J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT; Regensburg 1955) 195.

In explaining the preference for *gar* A. Plummer notes: "The γάρ (א B L Λ) would easily be smoothed into δέ (A C P), or omitted as difficult (D)" ([10]).

Added to the above opinions as to preference among the manuscripts is the note of insistence of J. Leal: "La lectura de la conjunción es cierta y exige una explicación y no cabe suprimirla, como hace la Vg." ([11]). Let us, then, move to a very brief presentation of some explanations of the function of *gar* in Luke 10,42.

1. Leal himself, depending on Rom 15,26; 1 Cor 9,10 and 1 Thess 2,20 and citing F.M. Abel (*Grammaire*, [*du Grec Biblique* {Paris 1927}] n.79, 353-354), and translating *gar* by 'en verdad', notes: "partícula de coordinación, frente a las otras causales de subordinación, equivalente a 'en verdad', ciertamente, cuando razona lo que sigue... En nuestra explicación gramatical da razón de la excelencia de la parte de María y de por qué basta una sola cosa, porque esta es 'la buena' por excelencia" ([12]).

2. Lagrange has suggested: "Elle [*gar*] ne s'explique qu'en prenant toute la réponse de Jésus en bloc jusqu'à Marie: tu as tort de t'inquiéter (et de vouloir déranger ta sœur), car Marie a choisi..." ([13]).

3. J. Schmid has interpreted *gar* thus: "Der enge logische Anschluss... der das Verhalten Marias rechtfertigt" ([14]). Schmid had developed an earlier commentary of B. Weiss, who noted in regard to *gar* and the relation of its clause to the 'one thing necessary': "Die wird dadurch begründet" ([15]). Very similar to this line of thinking is that of L. Bonnet: "Une

([10]) A. Plummer, *The Gospel According to S. Luke* (ICC; Edinburgh 1901), who goes on to say: "Versions and Fathers support all three readings. WH. and RV. adopt γάρ" (292). Lagrange, *Évangile*, 319, suggests: "Si l'on entend *henos* au sens spirituel (avec ou sans *oligōn*), il fallait *de*, comme l'ont mis les mss. qui déterminaient ce sens par l'omission de *oligōn*, un *de* explicatif plutôt qu'adversatif: 'Or le seul nécessaire c'est la part de Marie', l'omission pure et simple de *gar* avait le même avantage".

([11]) J. Leal, *La Sagrada Escritura; Nuevo Testamento I: Evangelios* (Madrid 1964) 664.

([12]) Leal, *Evangelios*, 664.

([13]) Lagrange, *Évangile*, 319. Lagrange's suggested explanation of *gar* has the merit of seeking the conjunction's meaning in relation to what has preceded it; in this he resembles the efforts of this essay. However, he chooses to find this 'precedent' in Jesus's words to Martha; that is, his words are to convey not only what they actually say ("you are concerned over many things, but only one thing is necessary"), but also are intended to add something, such as "you are wrong to upset yourself and to disturb your sister" (Lagrange's own suggestion) or "Mary does well now not to help you and to hear instead my word" (as suggested by others). Now one *might* reasonably conceive the justification of a following *gar* according to this suggestion, but this is open to the objection that one is adding words arbitrarily, i.e., without objective and grammatical foundation. The present essay attempts to find an already acknowledged and parallel form of speech (here it turns out to be in a dialogical situation) by which to justify objectively and grammatically the use of *gar* in this context. In short, one might think it easier to follow Lagrange's suggestion, but it proves wiser, we think, to follow the hints contained in already established parallels, so as to found the interpretation on objective standards.

([14]) Schmid, *Evangelium*, 196.

([15]) B. Weiss, *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Göttingen 1901) 457.

seule chose suffit, comme le prouve (*car*) en ce moment même l'exemple de Marie" ([16]).

This essay does not have within its scope to list reasons for disagreeing with the above (or other) interpretations of *gar* (once one has agreed that *gar* is the preferred reading in Luke 10,42). Rather it wishes only to offer a suggestion which clearly disagrees with nos. 1 and 3 above, and gives a slight, but sure, adjustment to no. 2.

In discussing *gar*, Blass–Debrunner–Funk (BDF) makes the statement: "(1) *Gar* is frequently used in questions where English must often leave it untranslated and add 'then, pray' or a prefix (s. Bauer s.v.)" ([17]). Then, when giving certain examples of their enunciated principle, BDF calls attention to the question in Acts 8,31: *pōs gar an dynaimēn*? and observes: "It [*gar*] is here the reason for an unexpressed denial or refusal" ([18]). The text around Acts 8,31 runs as folllows. The Spirit said to Philip, "Go forward and attach yourself to that chariot" (8,29). Having run up, Philip heard him (the eunuch) reading Isaiah the prophet, and Philip said, "Do you understand what you are reading?" (8,30). He (the eunuch) answered, "For how might I be able if no one will guide me?" (8,31). BDF suggests that 'for' (*gar*) need not be translated, but, even if one does so, it is important to note that because of the *gar* there is a definite relation established between the question (8,31) and something before it — so that 8,31 becomes the reason for that something before it.

Now, following BDF's reasoning, we should establish an "unexpressed denial or refusal", preceding 8,31, which "denial or refusal" will then in turn be justified by 8,31 with its *gar*. What seems to be unexpressed is the "denial or refusal": "No, I do not understand what I am reading", after which follows logically: "for how might I be able if no one will guide me?" Now it is this understanding of Acts 8,31 which we wish to apply to Luke 10,42. In other words, we look to the situation of the story of Martha and Mary to reconstruct what is signaled to us by the *gar* of 10,42: an "unexpressed denial or refusal". Is it possible to reconstruct a denial or refusal?

Martha, frustrated with her sister's refusal to help prepare a meal for Jesus, puts pressure on Jesus (not Mary). Martha poses the question to Jesus, "Master, does it not matter to you that my sister has left me alone to serve?" (10,40a). Then, to put even more pressure on Jesus, Martha offers what is to her an airtight logical (*oun*) conclusion to her complaint, "[Because it surely does matter to you that she has left me alone.] Therefore tell her to come back to help me" (10,40b).

([16]) Bonnet, *Évangiles*, 543.

([17]) BDF, *Grammar*, 236, no. 452.

([18]) BDF, *Grammar*, 236, no. 452(1). Though speaking only of classical Greek, Denniston, *Greek Particles*, first remarks: "Frequently in dialogue, after one speaker has made a statement (or asked a question which suggests its own answer), another speaker supports his implied assent by a *gar* clause... whereas in English it is assent that is expressed, while the logical connexion is left implied" (73), and then adds: "Less frequently, it is dissent, not assent, that is implied" (74).

Now it is to this question and insistence that Jesus provides no expressed "denial or refusal", but gives the reason (*gar*) why refusal should be understood as an element of his reply. That is, the *gar* is the signal that Jesus, without expressing it, is telling Martha, "No, I am not concerned by your sister's leaving you and I will not tell your sister to return to you — for she has chosen a good [better, best] part, which will not be taken from her".

In sum, it is the function of *gar* (10,42) which brings out the fulness of Jesus's answer to Martha, for this *gar*, along the lines suggested by BDF (and not too far from Lagrange's suggestion noted above), indicates that a reason is being given for something unexpressd but real in the dialogue between Martha and Jesus. Jesus has not forgotten Martha's request to him, nor its 'justification'; he answers her in the elliptical way that a Greek *gar* permits. It would be unfortunate to lose this almost hidden but real undercurrent to the dialogue between Martha and Jesus.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

John J. KILGALLEN SJ

Entos hymōn
Le sens « au milieu de vous » est-il possible?

« Le Règne de Dieu est au milieu de vous »; c'est ainsi que la fin du petit texte Luc 17,20-21 est traduite, notamment, par Jacques Schlosser dans son ouvrage sur le Règne de Dieu (1): « au milieu de vous » pour *entos hymōn*. Mais en 1991 le Professeur Harald Riesenfeld a publié un article dans lequel l'auteur proteste contre la traduction de la préposition *entos* par « au milieu de » dans l'interprétation de Luc 17,21 (2). Il reconnaît que le sens de « parmi vous » convient bien au contexte; mais il met en question que, grammaticalement, la préposition grecque puisse avoir ce sens. L'examen auquel il s'applique ensuite le conduit à une conclusion négative. L'objet de ma présente note est de reprendre cet examen.

Il est clair que, de soi, *entos* ne signifie pas « parmi ». Le sens fondamental de *entos* suivi d'un génitif est « à l'intérieur de ». Quand le génitif est au pluriel, l'expression est ambiguë: elle peut signifier soit « à l'intérieur (de chacune) des réalités » dont il s'agit (sens que j'appellerai distributif), soit « à l'intérieur (de l'ensemble) des réalités » susdites (sens que j'appellerai collectif).

Dans certains cas, ce deuxième sens s'impose; par exemple, si l'on dit qu'un prêt doit être remboursé *entos eikosin hēmerōn*, on ne veut pas dire qu'il doit être remboursé à l'intérieur de chacun des 20 jours, mais bien à l'intérieur de la totalité des 20 jours (c'est-à-dire sans dépasser cette limite).

Je n'envisagerai, désormais, que des cas où le terme au génitif pluriel désigne des être humains (3). Je pense pouvoir montrer que le sens collectif de l'expression n'est pas dans de tels cas sans exemples.

(1) J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* (EB; Paris 1980) I, 179-243 = 1ère section, chapitre IV: « Le Règne de Dieu est au milieu de vous » (Luc 17,20-21).

(2) H. Riesenfeld, « Le règne de Dieu parmi vous ou en vous? (*Luc 17,20-21*) », *RB* 98 (1991) 190-198; voir spécialement les pages 192-195.

(3) Je fais encore quelques remarques: 1) il peut arriver qu'au sens collectif l'expression *entos autōn* soit plus ou moins elliptique; elle pourrait signifier « à l'intérieur du groupe constitué par eux », disons: « parmi eux », mais aussi « à l'intérieur du lieu où ils se trouvent », disons: « chez eux ». 2) Même au singulier, l'expression *entos autou* peut être elliptique et signifier, par exemple, *entos tou oikou autou*, « chez lui ». 3) Enfin l'expression *entos autou* (ou *autōn*) pourrait, par manière elliptique, signifier « à l'intérieur des (c'est-à-dire dans les limites des) possibilités de quelqu'un » (ou d'un groupe ou de chacun des membres de ce groupe). Le sens deviendrait ainsi « à la portée de » ou « à la disposition de ». Voir Schlosser, *Le Règne*, 202 et 205-207. Je laisse de côté cette hypothèse; à supposer qu'en Luc 17,21 on puisse envisager la traduction « le Règne de Dieu se trouve à votre portée », cela n'empêcherait pas la traduction « au milieu de vous » d'être également possible.

Deux citations de Xénophon

Dans les œuvres de Xénophon, on a cité deux passages. Dans le premier, *Anabase* I.10.3, il s'agit de Grecs qui, dans la déroute après la mort de Cyrus, repoussent des Perses venus au pillage d'un campement de l'armée de Cyrus. Ces Grecs réussissent à sauver « tout ce qui était dans leur quartier (*entos autōn*), objets précieux, êtres humains...» (4). *Entos autōn* a ici un sens collectif; personne ne paraît d'avis (tant c'est peu vraisemblable) de traduire au sens distributif: ni, bien sûr, « au-dedans de chacun d'eux », ni même « dans le secteur personnel de chacun d'eux ».

Dans le deuxième passage, *Helléniques* II.3.19, Critias ayant dressé une liste de trois mille citoyens pour qu'ils participent aux affaires publiques, Théramène trouve absurde de fixer ce nombre de trois mille, comme s'il ne pouvait y avoir ni des gens estimables en dehors d'eux (*exō toutōn*), ni des méchants parmi eux (*entos toutōn*) (5). Il est clair qu'il ne s'agit pas de trouver un méchant à l'intérieur de chacun des membres du collège, mais bien de trouver des méchants à l'intérieur de ce collège de trois mille — en bon français: « parmi eux ».

On ne pourrait imaginer un meilleur exemple pour montrer qu'en Luc 17,21 *entos hymōn* peut signifier que le Règne de Dieu est « à l'intérieur du groupe que vous formez » — en bon français: « au milieu de vous » (« parmi vous » convient plutôt quand le sujet est un des membres du groupe, comme c'est le cas dans le texte des *Helléniques*).

Symmaque et Aquila

Les emplois de *entos* (suivi d'un génitif pluriel) dans des versions grecques de la Bible méritent une attention particulière. J'ai relevé deux références à Symmaque et deux références à Aquila dans l'ouvrage de Jacques Schlosser sur le Règne de Dieu (6). Commençons par Symmaque.

En Lamentations 1,3 (à la fin du verset), là où la Septante traduit par *ana meson tōn thlibontōn*, Symmaque écrit: *entos tōn thlibontōn* (7). Qu'on traduise par « au milieu des oppresseurs » ou « au pays des oppresseurs », c'est un sens collectif; il est évident qu'il faut exclure le sens distributif (« à l'intérieur de chacun des oppresseurs »).

Dans le psaume 87,5 (à la fin du verset), là où la Septante traduit par *en nekrois*, Symmaque écrit *entos nekrōn* (8). Qu'on traduise par « parmi les morts » ou « chez les morts », c'est encore un sens collectif; il est évident que le sens distributif est, là aussi, à exclure.

(4) Traduction française de la collection G. Budé: P. MASQUERAY, *Xénophon, Anabase I* (Paris 1930) 87.

(5) Traduction française de la collection G. Budé: J. HATZFELD, *Xénophon, Helléniques I* (Paris 1936) 86.

(6) SCHLOSSER, *Le Règne*, 234, note 165 (relative à la page 202).

(7) Le terme hébreu correspondant à *entos* est *byn*.

(8) *Entos* traduit ici la préposition *b* (jugée sans doute trop imprécise par Symmaque).

Les deux passages d'Aquila (Exode 17,7 et 34,9) sont d'autant plus intéressants qu'il s'agit d'une présence divine, pouvant avoir quelque analogie avec la présence du Règne en Luc 17,21.

En Ex 17,7 les Israélites, souffrant de la soif, réclament de l'eau à Moïse en disant: «Yahweh est-il au milieu de nous ou non?» «Au milieu de nous»: Hébreu *bqrbnw*, LXX *en hēmin*, Aquila *entos hēmōn*, Théodotion *en mesǭ hēmōn*.

En Ex 34,9 Moïse dit à Dieu: «Que mon Seigneur daigne marcher au milieu de nous!» Hébreu *bqrbnw*, LXX (*sumporeuthētō*) *meth' hēmōn*, Aquila *entos hēmōn*, Théodotion et Symmaque *en mesǭ hēmōn*.

Il ne me semble pas douteux que le sens distributif est à exclure, même dans la traduction d'Aquila; il ne s'agit pas de la présence de Dieu «au-dedans de chacun de nous», mais, au sens collectif, de sa présence dans la communauté d'Israël (à l'étape ou en marche). Trouverait-on ailleurs le sens distributif pour la présence d'une réalité divine? On pense tout de suite à la prophétie de la Nouvelle Alliance en Jérémie et aux prophéties semblables d'Ezéchiel.

Comparaison avec le terme hébreu bqrb

En fait, on ne trouve pas dans les versions grecques de ces prophéties le mot *entos*, mais le texte hébreu utilise, comme en Ex 17,7 et 34,9, le terme composé *bqrb* qui est un bon équivalent du grec *entos*. Jérémie 31,33: «Je mettrai ma Loi à l'intérieur d'eux et sur leur cœur je l'inscrirai». «A l'intérieur d'eux»: *bqrbm*; LXX (38,33): *eis tēn dianoian autōn*. Sens distributif évident: «à l'intérieur de chacun d'eux», c'est-à-dire «dans le cœur de chacun d'eux».

De même Ezéchiel 36,26: «Je mettrai à l'intérieur de vous un esprit nouveau; j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous mettrai un cœur de chair». «A l'intérieur de vous»: *bqrbkm*; LXX *en hymin* (9). Et encore Ezéchiel 11,19: «je mettrai à l'intérieur d'eux un esprit nouveau; j'extirperai de leur chair le cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair». «A l'intérieur d'eux»: *bqrbkm*, mais lire *bqrbm*; LXX *en autois*; Symmaque *eis ta egkata hymōn*.

Ainsi le terme hébreu *bqrb*, avec un suffixe pluriel, peut prendre tantôt un sens distributif, tantôt un sens collectif. Sans y chercher une preuve, on peut voir là une analogie intéressante avec le cas de *entos* en grec.

*
* *

Le terme grec *entos* suivi d'un génitif pluriel (désignant des personnes) peut certainement avoir un sens distributif, puisque l'Antiquité chrétienne l'a ainsi compris en Luc 17,21. Mais l'expression peut aussi avoir un sens collectif: dans les exemples que j'ai examinés, le sens distributif est à exclure et, par suite, le sens collectif s'impose.

(9) Voir aussi Ez 36,27.

Il faut donc maintenir qu'en Luc 17,21 un sens collectif de *entos hymōn* tel que « au milieu de vous » ne peut pas être exclu *a priori* ([10]).

Abbaye Saint-Martin de Ligugé
86240 Ligugé
France

Jean LEBOURLIER

([10]) Il n'entre pas dans mon propos de chercher, d'après le contexte, lequel des deux sens (distributif ou collectif) convient effectivement. Je me borne à une remarque: en vue de déterminer ainsi le sens de l'expression *entos hymōn*, il faut encore se poser la question: à qui s'adresse Jésus en Luc 17,21? Dans la rédaction de Luc, la parole de Jésus est présentée comme une réponse à une question d'un groupe de Pharisiens; même si cette présentation est exacte, il ne me semble pas certain, ni très probable que la deuxième personne du pluriel employée par Jésus ait visé exclusivement les Pharisiens qui l'avaient interrogé. On peut penser qu'il y avait d'autres auditeurs et que Jésus s'adressait à *tous* les auditeurs. Par exemple, si l'on envisage le sens collectif, il aurait été plausible que Jésus dise: « Le Règne de Dieu est au milieu de vous tous qui m'entourez » (surtout si la présence du Règne de Dieu était liée à la présence de Jésus). Bien plus, Jésus considérant que sa mission concernait Israël à l'exclusion des païens, on pourrait admettre une visée encore plus large, s'étendant à tous les Israélites: « Le Règne de Dieu est au milieu de vous, maison d'Israël ».

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Gianni BARBIERO, *L'asino del nemico*. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento (Es 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,17-18) (Analecta Biblica 128). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991. XI-418 p. 16,5 × 24

Dieses Werk ist die überarbeitete Fassung einer 1988 angenommenen Dissertation der Hochschule St. Georgen, Frankfurt a.M., entstanden unter der Leitung von Prof. Norbert Lohfink. Dieser hat dem Buch ein Geleitwort vorangestellt, S. IX-XI, in welchem er die Tragweite der Arbeit und ihre Originalität hervorhebt und seine Übereinstimmung mit ihren Hauptthesen bekräftigt.

Das Ziel, das sich diese Arbeit steckt, ist auf S. 11 klar umrissen: "Unsere Arbeit will... durch die Untersuchung dieser drei Texte (i.e. Ex 23,4f.; Dtn 22,1-4; Lev 19,18) die Hypothese prüfen, ob und wiefern Gewaltlosigkeit, d.h. Verzicht auf Rache und Feindesliebe, die Mitte neutestamentlicher Ethik, schon im A.T. vorliegt". Diese Aufgabenstellung gehört zu einem zentralen Interessengebiet, dem sich seit einigen Jahren ein ganzer Kreis von Theologen und Exegeten um Norbert Lohfink und andere zuwendet. Es ist sehr zu begrüssen, dass sorgfältige Exegese im Dienst von heutigen, brennenden Fragen getrieben wird. Das vorliegende Buch ist ein Beispiel solcher lebendiger Exegese. Der Autor ist in eigener pastoraler "Feldarbeit" in Lateinamerika und anderswo und im Kontakt mit Salesianern, seinen Mitbrüdern auf die Dringlichkeit der theologischen Reflexion über Gewalt und Gewaltverzicht gestossen.

Die Methode, die Verf. anwendet, ist ein Dreischritt: die literarische Analyse der drei Texte, ihre Interpretation im Rahmen ihrer gesellschaftlichen Voraussetzungen, die sorgfältige, synchrone Erklärung der drei Texte in ihrem weiteren und engeren Kontext.

In diesen drei Etappen sticht sofort die breite Information B.s. in die Augen. Die überaus reiche Literatur, die er verarbeitet, ist einer der Vorzüge des Werkes. Sie macht zuweilen Exkurse nötig, die zum Informativsten gehören, was Verf. entwickelt (Exkurs 1: das israelitische Dorf in vormonarchischer Zeit; Exkurs 2: segmentäre Gesellschaften mit ihrer Gruppensolidarität und Rechtsimmunität für die Glieder der Gruppe). Verf. treibt seine Fragen mit lebendiger Neugierde in ganz verschiedene Bereiche vor: altorientalische Parallelen, Kirchenväterexegese, Ethnologie, Soziologie, Phi-

losophie (z.B. E. Lévinas), moderne pastorale Problemstellungen. Diese Vielseitigkeit macht die Lektüre stellenweise geradezu spannend.

In der Literarkritik ist B. wohltuend zurückhaltend. Was Ex 23,4f. betrifft, so skizziert er eine Traditionsgeschichte in folgender Weise (128f.): der Ursprung von solchen Regeln ist in der vorisraelitischen (kanaanäischen) Stadtkultur zu suchen; Stammesgruppen haben sie von da übernommen; in israelitischer Zeit werden die Regeln JHWH zugeschrieben, der sie erlässt und garantiert (vormonarchische Zeit); in der monarchischen staatlichen Zeit erfolgt eine Redaktion, die in V. 6 und V. 9 den Armen und Fremden an die Seite des Feindes von V. 4f. stellt. Dtn 22,1-4 ist literarisch einheitlich; Lev 19,16-18 wird in einer detaillierten Untersuchung in den Gesamtzusammenhang von Lev 19 gestellt. Nach B. hängt Dtn 22,1-4 von Ex 23,4f. ab, während Lev 19,18 sowohl das dt Gesetz als auch das Bundesbuch voraussetzt. Lev 19,18 stellt in diesem Sinn eine Art von Rückkehr zum Bundesbuch dar, weil die Exilssituation der Judäer wieder Bedingungen schafft, in denen die Gruppensolidarität entscheidend wird, weil in der Gruppe keine Feindschaft ausbrechen darf, ähnlich wie das in vorstaatlicher Zeit der Fall gewesen war. Denn solche Feindschaft wäre eine tödliche Gefahr für die Gemeinschaft.

Das Buch zeichnet sich durch klaren Stil und angenehm übersichtliche Darstellung aus. Leider sind in den fremdsprachigen Zitaten ziemlich viele Fehler stehen geblieben, von denen einige den Sinn stören oder unverständlich machen, z.B. die Zitate Lohfinks in A. 104, S. 199; Martis in A. 106, S. 200; Elligers in A. 6, S. 266; Richters in A. 111, S. 320, u.a.m. Eine umfangreiche Literaturliste und ein dreifaches Register der zitierten Autoren, Bibelstellen und ausserbiblischen Schriften machen aus dem Buch ein wertvolles Arbeitsinstrument.

Am Schluss seien einige Anfragen mehr kritischer Art gestattet, die als Beitrag zur Diskussion gedacht sind. Verf. setzt wie selbstverständlich voraus, Dtn 22,1-4 habe den Feind im Auge. Dies erscheint mir aus mehreren Gründen unwahrscheinlich. Dtn 22,2 ("wenn du ihn, deinen Bruder, nicht kennst") legt nahe, dass das verirrte Rind oder Schaf nicht notwendigerweise das eines Feindes ist, denn von einem Tier, dessen Eigentümer unbekannt ist, weiss man ja nicht, dass es dem Feind gehört. Ex 23,4f. setzt dagegen klar voraus, dass das verlorene Tier dem Feind gehört. Ferner spricht der Kontext von Dtn 22 überhaupt nicht von Feinden. Wenn *'ōyēb* im Dtn nur nicht-israelitische Feinde bezeichnet, gilt das nicht für das Partizip von *śnh*, das im Dtn einen innerisraelitischen Feind bezeichnen kann, wie Dtn 19,11 zeigt (Barbiero, 186). Ohne Ex 23,4f. würde niemand annehmen, Dtn 22,1-4 spreche von der Haltung gegenüber Feinden. Barbiero hat wohl recht, wenn für ihn Dtn 22,1-4 die Stelle im Bundesbuch voraussetzt. Aber er unterstreicht ja auch gleichzeitig die Modifikationen, die Dtn an der älteren Konzeption des Bundesbuches vornimmt. Nehmen wir Dtn ernst, so hat es anstelle der Feindesliebe von der Brunderliebe gesprochen. Es sagt gerade nicht, man müsse seinen Gegner lieben, sondern es sagt, man müsse seinen Bruder lieben. Dtn ersetzt nicht nur die Begriffe "Feind" und "Hasser". Es eliminiert die Feindesliebe, die Barbieros Thema ist, und ersetzt sie durch die Bruderliebe.

In Lev 19,18 intepretiert B. *rēaʿ* als Synonym von *'āḥ* in V. 17 (283, 285). Beide Begriffe bedeuten "Volksgenosse". Das ist eine überraschende Deutung, wenn Stellen mit den beiden Begriffen in Parallelstellung (Prov 17,17; Dtn 13,7) zum Vergleich herangezogen werden (Barbiero, 284f., 291). Denn hier zeigt der Parallelismus klar, dass es gerade nicht Synonyme sind. Gewiss *beziehen sich* die beiden Bezeichnungen "Bruder" und "Nächster" auf die gleiche Person, den Volksgenossen, aber sie bezeichnen ihn unter verschiedener Hinsicht: "Bruder" betrifft die Beziehung zwischen Verwandten, "Nächster" das Verhältnis zwischen Nicht-Verwandten. Der ganze Volkskörper besteht aus zwei komplementären Beziehungstypen: den Verwandtschaften und den nicht-verwandtschaftlichen Beziehungen. Während sich die verwandtschaftlichen Beziehungen durch Hass auflösen können, sind die nicht-verwandtschaftlichen Verhältnisse durch Indifferenz oder Feindschaft bedroht. Diesen beiden Bedrohungen setzt Lev 19,17f. ein symmetrisches Doppelgebot entgegen: unter Brüdern kein Hass und Groll, unter "Sozialpartnern" Liebe, wie sie unter Verwandten besteht. Daher ist m.E. das Begriffspaar "Bruder" und "Nächster" in Lev 19,17f. in seiner semantischen Differenz notwendig.

S. 139 verbindet B. die Pfand- und Leihgesetze von Ex 22,6-8 mit Dtn 22,1-3, ohne den Unterschied genügend zu betonen: im Bundesbuch geht es um Leihen und Borgen, im Dtn um die Unterhalts- und Restitutionspflicht von Gefundenem.

Der Begriff der "Privatrache" ("vendetta privata") für Dtn 19,1-13 (197 u.ö.) ist m.E. irreführend. Es handelt sich um die Institution der Blutrache, die im Namen und mit Billigung der Gesamtgesellschaft unter klar definierten Bedingungen im Rahmen des Rechts ausgeübt wird. Sie ist in diesem Sinn nicht "privat", sondern öffentlich. Sie ist keine Willkür, sondern *Recht* in einer Gesellschaft, die noch keine spezialisierten Organe der Urteilsausführung kennt.

Es gäbe eine Fülle weiterer Diskussionspunkte. Die hier angeführten machen deutlich, wie anregend diese exegetische Arbeit ist. Man wünscht ihr viele Leser!

Rue du Botzet, 8 — Adrian SCHENKER
CH-1700 Fribourg

Dwight R. DANIELS, *Hosea and Salvation History*. The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea (BZAW 191). Berlin–New York, W. de Gruyter, 1990. IX-148 p. 23,3 × 15,7. DM 78,—

Bei dem Vergleich der Prophetie Hoseas mit den übrigen Propheten des 8. Jahrhunderts fällt der extensive Rückgriff auf die Traditionen Israels auf. Dieser Rückbezug ist *das* Kennzeichen der hoseanischen Verkündigung. Eine Auswahl dieser Traditionen steht im Mittelpunkt der Studie des Verfs., die die überarbeitete Fassung seiner unter der Anleitung von Klaus

Koch angefertigten und im Sommer 1987 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Hamburg angenommenen Dissertation darstellt.

Es ist seine Absicht, Hoseas Gebrauch und Beziehung zu Israels frühen Traditionen von den Anfängen bei den Vätern bis zur Einwanderung nach Palästina zu untersuchen, wobei folgende Leitfragen das Gerüst der Studie bilden: Kann man bei Hosea von "Heilsgeschichte" sprechen? Wie verhalten sich bei Hosea Vergangenheit, Gegenwart und Zunkunft zueinander? Ist es eine Beziehung der Kontinuität oder Diskontinuität? Wie ist Hoseas Gebrauch von historischer Tradition zu bewerten?

Der Verf. nähert sich der Beantwortung dieser Fragen zunächst in zwei Schrittten: In einem ersten Schritt (a) gibt er einen Forschungsüberblick über die Themen "Gott und Geschichte in der alttestamentlichen Theologie", "Geschichte in der Verkündigung der Propheten", "Geschichte bei Hosea" (1-21); in einem zweiten Schritt (b) fragt er nach dem Wachsen und der Entwicklung des Hoseabuches (23-31).

Der Verf. stellt das Thema "Gott und Geschichte in der alttestamentlichen Wissenschaft" anhand der z.T. sehr unterschiedlichen Positionen von G. von Rad, F. Hesse, R. Rendtorff, B. Albrektson und W. Zimmerli kritisch dar, wobei er als Ergebnis festhält, daß alle übereinstimmend als Ziel alttestamentlicher Arbeit die Darstellung seines theologischen Gehaltes ansehen, in der Frage, wie dieses Ziel erreicht werden soll, sich jedoch beträchtlich unterscheiden. Sie arbeiten zwar alle mit dem Begriff "Geschichte", deuten ihn aber unterschiedlich.

Nach Ansicht des Verfs. hat die Frage nach der "Geschichte" Auswirkungen für den Umgang mit den Propheten, denn sie kannten die Geschichte Israels. Wie verhalten sich "Geschichte" und "Wort" bei ihnen zueinander? Als Konsequenz der konträren Positionen von G. von Rad, G. Fohrer, M.-L. Henry, R. Knierim und J. Vollmer zu diesem Thema hält der Verf. fest, daß bei den Propheten die Verkündigung des Wortes nicht gegen die Geschichte ausgespielt werden dürfe. Die Frage, ob "Wort" oder "Geschichte" bei den Propheten primär sei, sei eine falsche Alternative, denn ohne die Kenntnis der Geschichte hätten die Propheten nie das Wort ausrichten können. Hier müsse man einen geschichtlich-übergeschichtlichen Gesamtprozeß beachten, den er im Anschluß an K. Koch als "Metahistorie" bezeichnet. Darunter versteht der Verf. die Interaktion folgender Komponenten: die empirisch zu beobachtenden Ereignisse (ökonomische, kultische, militärische Kausalitäten); das menschliche Verhalten; die Kräfte in Natur und Gesellschaft.

Im Blick auf Hosea möchte der Verf. zeigen, daß die Geschichtstraditionen einen Grundbestandteil von Hoseas Verkündigung bilden. Dabei möchte er sowohl Hoseas Sicht von Israels Geschichte als auch dessen Bewertung von Israel heute berücksichtigen. *Beides* müsse unbedingt gesehen werden. In der Hosea-Forschung (O. Procksch, E. Sellin, J. Rieger, G. von Rad, H.W. Wolff, W. Rudolph, J. Vollmer, H.-D. Neef) bestehe hinsichtlich dieser Thematik keine Übereinstimmung, da der Begriff "Heilsgeschichte" und die Debatte um Kontinuität bzw. Diskontinuität der Geschichtstraditionen bei Hosea offen sei.

Abschließend möchte der Verf. fragen, wie sich die Kenntnis der Geschichtstraditionen Israels bei Hosea mit neueren Positionen der Pentateuchforschung (H. H. Schmid, J. van Seters, R. Rendtorff, E. Blum), nach denen es vor dem 7. Jahrhundert v.Chr. keine kontinuierliche Darstellung der Geschichte Israels gegeben haben soll, in Verbindung bringen lasse.

Da sich die hoseanische Verkündigung über einen Zeitraum von ca. 30 Jahren erstreckt, ist es nach der Meinung des Verfs. unumgänglich, neben der Frage der Authentizität diejenige nach dem Verlauf des Redaktionsprozesses zu stellen. Er stimmt der These zu, daß die Endform des Hoseabuches ein judäisches Produkt sei, was die judäischen Hinzufügungen in 2,2; 4,15; 5,5.10.12.13.14 u.ö. leicht erkennen ließen. Dies zeige, daß das Buch vor den judäischen Hinzufügungen "fertig" war. Vielleicht sei es um 722 v.Chr. entstanden. Nach der assyrischen Invasion seien Hosea und seine Schüler wohl in den Süden gegangen. Hinsichtlich der drei großen Abschnitte des Hoseabuches (1–3; 4–11; 12–14) vermutet er, daß Hos 3 von Hosea selbst und Hos 1f von Schülern Hoseas stamme, in Hos 4–11; 12–14 sei Hosea selbst als Redaktor am Werk gewesen.

Im Zentrum des Buches steht die Darstellung der hoseanischen Konzeption der Geschichte Israels (33-110). Nach Meinung des Verfs. unterteilt Hosea Israels Geschichte in vier Perioden: 1. Patriarchen; 2. Exodus-Wüste; 3. Kanaanisierung; 4. Erneuerung.

Die erste Periode der Patriarchen erläutert der Verf. anhand einer ausführlichen Exegese von Hos 12,3-15 (33-52). Hosea greife hier wegen der Identität des Namens Israel mit Jakob und der Nation auf die Jakob-Traditionen zurück. Der Prophet scheine nur diese Traditionen, nicht aber die Abraham- und Isaaktraditionen zu kennen. Er habe die in Genesis enthaltenen Traditionen nicht einfach in Anspruch genommen, sondern sie abgewandelt. Ob diese ihm mündlich oder schriftlich vorgelegen hätten, sei kaum noch zu entscheiden. Hoseas Haltung gegenüber Jakob sei zweideutig. Er werde weder verurteilt noch gelobt, allerdings sei bei Jakobs Handeln immer ein Unterton von Täuschung und Bosheit spürbar. Diese Züge, die bei Jakob latent verborgen seien, würden nun bei Ephraim in dem Moment der Begegnung mit Kanaan offen aufbrechen. Entprechend übersetzt der Verf. das Verb *ᶜqb* in 12,4 mit "verdrängen/täuschen" und lehnt eine direkte Verbindung zu Gen 25,26a ab.

Die zweite Periode des Exodus und des Wüstenaufenthaltes ist nach der Meinung des Verfs. in Hos 13,4-8; 6,7-10; 8,1-3 greifbar (70-92). Für Hosea sei dies die Periode *par excellence*, denn hier habe es ein harmonisches Verhältnis zwischen Jahwe und Israel gegeben. Sie habe mit dem Exodus unter der Führung von Mose begonnen (11,1; 12,10.14) und mit Israels Abfall zum Baal Peor ein jähes Ende gefunden. Man müsse hier eine Tradition voraussetzen in der das Motiv des Murrens unbekannt gewesen sei.

In dieser Zeit habe Jahwe einen Bund mit Israel geschlossen (6,7; 8,1). Da in 8,1b "Bund" und "Gesetz" (*tôrâ*) in Parallelität zueinander begegneten, sei die Schlußfolgerung zulässig, daß Hosea einen Bund zwischen Jahwe und Israel gekannt habe. Das "Gesetz" bei Hosea habe sowohl kultische als auch säkulare Bestimmungen (6,7-10) enthalten, die von den Priestern bewahrt, übermittelt und verwaltet wurden. Weil Israel diesen Bund

gebrochen habe und damit Jahwe gegenüber untreu geworden sei, stehe es kurz vor dem Zusammenbruch. Hoseas Aufnahme des Ehebildes sei nur auf dem Hintergrund seines Bundesverständnisses möglich gewesen. Da Israel wegen des Einfalls fremder Mächte in einen Zustand der Not geraten sei, bestehe auch ein Zusammenhang zwischen den Klagen angesichts der Not und dem Übertreten des Bundes. Möglicherweise sei der Appell zur Erneuerung des Bundes im Kontext von kultischen Feiern auf dem Hintergrund der nationalen Katastrophe ergangen.

Die dritte Periode der Kanaanisierung (53-70) habe mit dem Geschehen um Baal Peor begonnen (9,10-13; 11,1-7). Hier setzte der Abfall Israels von seinem Gott ein und nach der Einwanderung ins Land habe er sich sogar noch ausgeweitet (8,11; 12,12). Die Bemühungen Jahwes, den Abfall durch die Berufung von Propheten zu stoppen, seien sinnlos gewesen. Der Überfluß des Landes habe Israel so stolz werden lassen, daß es seinen Gott vergaß (13,6). Die schreckliche Konsequenz dieser Hybris sei der Verlust des Landes.

Die vierte Periode der Erneuerung stellt der Verf. anhand von 2,16-25 (92-110) dar. Da sich diese Verse gut in die Gedankenwelt Hoseas einfügten, stammten sie wohl von Hosea selbst. Der Prophet spreche hier von einem Bund zwischen Jahwe und Israel (2,20), der nach der Rückkehr aus dem Exil in der Wüste (2,16) geschlossen werde. Daß hier mehr als nur ein Bund zwischen Jahwe und den Tieren gemeint sei, mache 2,20b deutlich, denn das Entfernen der Waffen aus dem Land gehe deutlich über die Mensch- Tier-Gemeinschaft hinaus. Anklänge an die Bundesformel seien in 2,25b deutlich erkennbar.

In den beiden Schlußkapiteln (111-116, 117-130) beantwortet der Verf. die Frage nach der Leistung der Geschichtstraditionen bei Hosea. Weil sie Jahwes Heilswerk an Israel bezeugen, dürfe man mit Recht von *Heils*traditionen und *Heils*geschichte sprechen. Die Kontinuität dieser Heilsgeschichte sei nicht vom Verhalten Israels abhängig, sondern allein vom Willen Jahwes für sein Volk. Der Begriff "Heilsgeschichte" dürfe nicht auf eine bestimmte Epoche der Geschichte Israels eingeschränkt werden. Der Höhepunkt dieser Geschichte sei nach Hosea die heilvolle Beziehung Israels zu seinem Volk im Land. Von diesem Ziel sei Israel aber noch weit entfernt, denn durch seinen Abfall von Gott habe es diese Heilstraditionen wirkungslos gemacht. Deshalb kündige Hosea ein Exil in der Wüste an, damit von dort aus die Grundlagen für einen neuen dauerhaften Bund zwischen Jahwe und Israel gelegt werden könnten.

Die Studie des Verfs. ist ein wichtiger, weiterführender Beitrag zur Hoseaforschung. Sie stellt das zu behandelnde Thema in einer wohltuend unpolemischen Sprache dar und setzt sich in fairer Weise mit abweichenden Meinungen auseinander. Der Verf. kann überzeugend darstellen, daß nach Hosea die Geschichte Israels in vier Perioden einzuteilen ist und daß die hier aufgenommenen Geschichtstraditionen im Zentrum der hoseanischen Verkündigung stehen. Er erreicht dieses Ziel aufgrund einer sorgfältigen Textexegese, die aus der Übersetzung des Textes mit ausführlichen textkritischen Erwägungen, aus formkritischen Beobachtungen sowie einem Kommentar bestehen. Daneben sind noch die kluge Einordnung des Themas in den

größeren wissenschaftlichen Disput über die alttestamentliche Theologie sowie die sehr gute, ausführliche Bibliographie (131-145) zu nennen. Die Beobachtungen des Verfs. zu den Themen "Bund" bei Hosea (1) und "Hosea und die Pentateuchforschung" (2) verdienen dabei besondere Beachtung.

Der Verf. kann überzeugend darstellen, daß Hosea den Begriff "Bund" kennt und daß "Bund" bei Hosea sich auf das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel bezieht. Dies wird anhand der sorgfältigen Exegese von 6,7; 8,1 schlüssig dargestellt. Damit wird die in der Prophetenforschung einflußreiche These von einem "Bundesschweigen" bei Hosea (L. Perlitt u.a.) unwahrscheinlich.

Das Ergebnis der Studie, daß Hosea bereits auf eine kontinuierliche Darstellung der Geschichte Israels zurückgreifen konnte, muß vor allem von der Pentateuchforschung, die eben dies anzweifelt, stärker als bisher beachtet werde. Die These, daß Israels Geschichtsschreibung mit einem exilischen Jahwisten begann, bedarf deshalb der Revision.

Kritik an Ergebnissen der Studie erhebt sich an folgenden Punkten:

Läßt sich aus Hos 12 wirklich ein negatives Jakobbild erheben? Ist die Übersetzung von *ᶜqb* in 12,4 mit "verdrängen/täuschen" gerechtfertigt? Ist es richtig, hier einen Unterton von Täuschung zu spüren? Wenn Jakob bereits von Mutterleib an ein Betrüger ist, warum legt dann Hosea so sehr viel Wert auf die Aussage, daß Israels Abfall erst mit dem Eintritt ins Kulturland begonnen habe (vgl. 13,6 u.ö.)? Aus Gen 25,21-28 läßt sich jedenfalls kein negatives Jakobbild erheben! Setzt die Verwendung der Jakobtradition nicht voraus, daß sie bei den Hörern Hoseas eindeutig gewesen sein muß? Die These des Verfs., daß Hosea sich auf uns unbekannte Jakobtraditionen beziehe, ist eine Verlegenheitslösung.

Problematisch ist die These, daß die Bundestradition bei Hosea mit kultischen Zeremonien der Bundeserneuerung (8,1; 2,25) verknüpft gewesen sein soll, die bei bestimmten Zusammenkünften dem Volk am Heiligtum vermittelt worden seien. Die dafür in Anspruch genommenen Stellen 8,1; 2,25 sind in dieser Richtung nicht eindeutig genug. Die Nennung des Schophar in 8,1 spricht doch eher für die Deutung auf ein bevorstehendes Gericht, das Hosea ankündigen soll. Auch 2,25 läßt nicht unmittelbar auf den Tempel als den Ort des Geschehens schließen.

Der Verf. verzichtet auffallenderweise darauf, sich mit anderen im Hoseabuch greifbaren Traditionen auseinander zu setzen. So bleiben die Bezüge Hoseas zum Dekalog bzw. einer Vorform des Dekalogs (4,1-3 u.ö.) ungenannt. Ebenso bleiben die möglichen Verbindungen von Hos 6,7-11a zu Jdc 12,1-6 und 5,1 zu Gen 31,43ff.; Dtn 33,18f. unerörtert. Die Exegese dieser Stellen hätte zwar möglicherweise den Rahmen der Untersuchung gesprengt, aber dennoch wäre eine kurze Nennung dieser Bezüge oder eine kurze Begründung dazu, warum auf die Exegese gerade dieser Stellen verzichtet wurde, wünschenswert gewesen.

In dem Abschnitt über das Wachstum des Hoseabuches (23-31) wäre eine ausführlichere Entfaltung der interessanten Beobachtungen notwendig gewesen. Die schwierige Frage nach der Redaktion des *ganzen* Hoseabuches kann kaum auf wenigen Seiten entfaltet werden. Gerade bei dieser Frage fallen für die Beurteilung des Hoseabuches wichtige Vorentscheidungen.

Diese kritischen Anfragen schmälern jedoch nicht die Leistung des Verfs. und den hohen Stellenwert der Studie für die Hoseaforschung.

Corrigenda: S. 6: lies "plan" für "pIan"; S. 12: lies "be" für "he"; lies "God" für "Cod"; S. 21: lies "them." für "them,"; S. 36: lies "be" für "he"; S. 140: "Königsberger" für "Königsherger".

Evangelisch-theologische Fakultät
Liebermeisterstrasse 12
D-7400 Tübingen

Heinz-Dieter NEEF

Giuseppe SCARPAT, *Libro della Sapienza*. Testo, traduzione, introduzione e commento. Volume I (Biblica – Testi e studi 1). Brescia, Paideia, 1989. 478 p. 23,9 × 16. Lit. 70.000

Il prof. Scarpat presenta il suo lavoro dopo che per oltre trent'anni ne ha fatto oggetto del suo studio. Nel corso della sua impresa fu pubblicata la grossa ed importante opera del Larcher (1983-1985), ma il lavoro dell'A. è di fatto, e volutamente, indipendente da essa.

L'intendimento dell'A. è chiarito fin dalla premessa: «... il mio commento, dove il testo greco viene preso in esame in ogni sua parola, vuole essere esenzialmente filologico». In questo suo primo volume egli tratta i capp. 1–6 del Libro della Sapienza, con una chiara strutturazione metodologica: ogni singolo capitolo ha una sua introduzione, ricca di riflessioni sull'esposizione del pensiero dell'autore biblico; c'è poi il testo greco con la traduzione in italiano a fronte; segue il commento dettagliato dei singoli termini, «l'esame minuto della lingua e di altre questioni filologiche» (cf. la Premessa).

All'inizio del lavoro c'è una ricca e sintetica introduzione sulle notizie generali del Libro della Sapienza: la datazione (l'A., alla luce dello studio di alcuni termini come κτάτησις, διάγνωσις, ἀθανασία e, in forza della pericope di Sap 14,15-17, pone la datazione, insieme ad altri studiosi, al tempo di Caligola, verso il 40 d.C.), i rapporti con il Giudaismo del tempo, con Filone, con gli autori della grecità, soprattutto la dipendenza delle idee, dei termini e della lingua dalla LXX (in special modo i Salmi, Isaia, i Proverbi, il Siracide, Giobbe).

Lo Scarpat ritiene che il Libro della Sapienza non sia un capolavoro letterario in tutte le sue parti, ma un'opera comunque a sé, frutto dell'ambiente alessandrino del I sec. d.C., con una lingua che oscilla tra il greco classico ed il greco parlato, con due poli sempre costanti: la cultura biblica e quella profana. Nel corso del commento ai primi 6 capp. l'A. fa notare sempre le difficoltà del testo greco e a volte l'inesatta traduzione nelle lingue moderne.

Subito dopo l'introduzione segue la bibliografia, volutamente essenziale, poiché l'A. rimanda a quella più sistematica curata dal prof. Gilbert per il commento del Larcher (cf. vol. I, 11-52).

Il testo greco riportato è quello dello Ziegler (*Sapientia Salomonis* edidit Joseph Ziegler: *Septuaginta*. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, vol. XII/I [Göttingen [2]1980]), ma in quindici passi lo Scarpat (cf. 46) segue un testo diverso sia dallo

Ziegler che dal Rahlfs (che comunque ha tenuto presente). Le citazioni della LXX sono fatte dall'A. secondo i *Septuaginta* del Rahlfs.

Il cap. 1 ha la più ampia ed esauriente introduzione al testo, intorno ai seguenti temi: *Amate la giustizia, la Legge, la* ἁπλότης, *«misericordia» e «ira» di Dio, la paideia del Signore, il «patto» e la paternità di Dio, un hapax assoluto*: ἐπευθυμεῖν (Sap 18,6), *la creazione e il Signore dell'universo, la duplice morte, la giustizia è immortale.* La trattazione è rigorosa, interessante, discorsiva, oltre che sintetica nella valutazione teologica. Ogni tema è individuato, chiarito ed illustrato, poi messo in relazione anche con gli altri. Al lettore viene così a dispiegarsi la visione d'insieme dei vari temi trattati e l'interconnessione tra di essi, in modo da cogliere l'unità dello scritto e la sua densità. L'A. è un fine conoscitore dei classici e di Filone, che cita e rapporta spesso con le idee del nostro autore biblico. Concordiamo con lo Scarpat sullo scopo del Libro della Sapienza: più che un manuale per insegnare ad un re l'arte di governare vi è l'intento di condurre tutti alla saggezza (come la Sapienza stessa che in Pro 1,23 ss. invita tutti a ricorrere alle sue esortazioni). Come pure risulta chiaro che il testo è frutto della meditazione di un pio israelita, assertore della dottrina dei Padri, ovviamente figlio del suo ambiente alessandrino ed aperto agli influssi della cultura del suo tempo. Il Libro della Sapienza si apre infatti con il comando: Ἀγαπήσατε δικαιοσύνην, perché *amare la giustizia* significa osservare la Legge, dunque possedere la Sapienza. E questo amore non è contemplazione astratta, ma conoscenza e attuazione della Legge, vita sotto il primato di Dio, primo passo verso l'immortalità (ῥιζα ἀθανασίας, 15,3). Sap 1,1 traccia il sistema di riferimento di tutto il Libro insieme con l'altro imperativo: ζητήσατε αὐτόν (τὸν κύριον): cioè non solo dobbiamo amare la giustizia, ma dobbiamo cercare Dio e cercarlo ἐν ἁπλότητι καρδίας cioè ἐν ὁσιότητι καρδίας (espressione ereditata da 3 Reg 9,4). Centrale in questo cap. 1 è anche la definizione di παιδεία, perché la σοφία è il frutto finale della παιδεία κυρίου (Sap 7,14). E in Sap 12,2 questa παιδεία sarà mostrata come azione provvidenziale di Dio, che avverte, punisce, corregge.

Interessante è la soluzione dei versetti di Sap 1,11-14, inseriti nella concezione della «duplice morte», chiaritaci bene da Filone: «... c'è una duplice morte, quella dell'uomo e quella della (propria) anima; quella dell'uomo è la separazione dell'anima dal corpo, quella dell'anima è la perdita della virtù e l'assunzione del vizio» (*Leg. all.* I,105). I vv. 11-14 così spiegati sono coerenti con la concezione ebraica che riteneva il peccato responsabile della morte e l'osservanza della legge motivo del premio della vita eterna.

A partire dall'imperativo Ἀγαπήσατε δικαιοσύηνν sta a cuore all'autore biblico far intendere che solo la δικαιοσύνη conduce l'uomo alla σωτηρία, alla salvezza.

Il cap. 2 sembra il «grande manifesto dell'empio» (cf. 135); gli empi sono messi in ridicolo dall'autore biblico con sottile ironia, facendo affermare loro cose in aperto contrasto con la tradizione dei Padri. Con i loro ragionamenti rifiutano il Dio creatore e in tal modo negano «uno dei dogmi fondamentali e distintivi della teologia giudaica» (cf. 141-142), non solo liberandosi dalla fede dei Padri, ma divenendo anche insofferenti del giusto. Al v. 22 sono elencate le colpe degli empi: οὐκ ἔγνωσαν ... οὐδὲ ἤλπισαν ...

οὐδὲ ἔκριναν, ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, cioè essi non hanno compreso che Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità.

Nei capp. 3, 4 e 5 l'autore biblico mette in scena un confronto tra la sorte dei giusti e quella degli empi. Al cap. 3 c'è la *quaestio* sul termine ἀθανασία: Scarpat ritiene che qui non indichi l'immortalità di tipo platonico, ma «tutti quei beni che Dio dona alle anime giuste» (cf. 214). Il nostro A., contro il Larcher, ritiene che in Sap 3,4 non si tratti della questione dell'immortalità dell'anima individuale. La sopravvivenza dell'anima (ἀθανασία) è ribadita dalle espressioni in 3,1.7.18, tra cui ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς, cioè nel «giorno della visita» il Signore premierà i giusti e punirà gli empi. La ἀφθαρσία poi è affermata apertamente in 2,23: ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ. Il senso di Sap 3,4 (ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης·), secondo Scarpat, è: «la speranza dei giusti è piena di realtà immortali, di promesse divine». Qui siamo di fronte ad una *crux interpretum* e forse conviene ritornarci con un'ulteriore analisi, anche se quella del nostro A. ci sembra convincente ed esposta con molta chiarezza.

In Sap 4,1-2 s'inizia il discorso sulla ἀρετή, vista su tre piani: παροῦσαν, ἀπελθοῦσαν, ἐν τῷ αἰῶνι, cioè la virtù considerata da viva, da morta e nella vita eterna. Questa ἀρετή non è la virtù nella concezione greca (la ἐπιστήμη, la *scienza*, opposta a τέχνη o a ἐμπειρία), ma è la δικαιοσύνη di Sap 1,1: essa è un dono di Dio.

In Sap 5 è da sottolineare all'attenzione del lettore il discorso sulla παρρησία del giusto: qui l'autore biblico afferma esplicitamente, secondo Scarpat, una sopravvivenza dell'anima oltre la morte naturale.

Sap 6,1 si apre richiamando di nuovo i κρίνοντες τὴν γῆν di 1,1, chiamati qui βασιλεῖς e δικασταί, ed invita al vero servizio, ricordando che il Signore è la fonte di ogni κράτησις e modello di imparzialità (6,7). Al v. 11 inizia poi lo splendido elogio della σοφία.

Lo Scarpat parla spesso di semitismi, come ad es. per ἐν + dativo (cf. 110; qui potrebbe però anche valere l'osservazione della grammatica dello Jannaris al nº 1559: uso metaforico di ἐν, «of *manner* and *means: in; with*»), mentre mi sembra che certe costruzioni si ritrovino nelle lingue, senza che per forza debbano essere dipendenti l'una dall'altra. Non sempre ci sentiamo di condividere anche una certa teminologia che riguarda gli aoristi (gnomico, ingressivo, etc.) soprattutto dopo che alcuni studi hanno meglio chiarito come l'aoristo sia «indefinito» (cf. F. Stagg, «The Abused Aorist», *JBL* 91 [1972] 222-231; C.R. Smith, «Errant Aorist Interpreters», *Grace TJ* 2 [1981] 205-226).

Queste osservazioni però non tolgono nulla alla sostanza del lavoro del prof. Scarpat. L'opera ci sembra ben strutturata, vivace nelle sue singole parti, profonda ed attenta sia alla teologia, sia alla filologia. Il commento è uno stimolo a non trascurare l'analisi filologica nello svolgimento di un commentario, perché lo studio dei singoli termini, alla luce del contesto, è sempre una buona seminagione. Questo studio, pertanto, nel panorama dell'esegesi italiana si colloca ad altissimi livelli e ci mette in attesa dei prossimi volumi.

Via A. De Gasperi, 12 Ernesto DELLA CORTE
I-84025 Eboli (Salerno)

Scott C. LAYTON, *Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible* (Harvard Semitic Monographs 47). Scholars Press, Atlanta, 1990. XIII-299 p. 22 × 14. Cloth: $29.95 ($16.95)

Der Verfasser dieser Arbeit hat sich die Aufgabe gestellt, die Frage zu beantworten, ob semitische Personennamen, und besonders die der hebräischen Bibel, archaische morphologische Elemente enthalten. Wie Layton einleitend bemerkt, ist es keine Neuigkeit, daß sowohl persönliche wie geographische Eigennamen grammatisch oft altertümlicher sind als die Normalsprache. Schon 1948-49 studierte C. Rabin die Vokalisierung der Verbalformen des Imperfekts in hebräischen Personennamen und konnte dabei feststellen, daß die biblischen Namen, in denen Verbalformen im Imperfekt vorkommen, mit Ausnahme von *verba primae laryngalis* und *tertiae infirmae* sämtlich mit dem Barth-Ginsberg-Gesetz konform gehen (C. Rabin, "Archaic Vocalisation in Some Biblical Hebrew Names", *JSS* 1 [1948-49] 22-26). Dies bedeutet, daß nach dem Imperfektpräfix *ya-* immer der Stammvokal *i* oder *u* folgt, während der Stammvokal *a* ein Präfix *yi-* voraussetzt. Wie bekannt, ist dieses Gesetz schon im biblischen Hebräisch nicht mehr aktuell. Rabin stellt aber fest, daß das Gesetz, als die Personennamen entstanden, dem normalen Sprachgebrauch angehört haben muß. In Laytons Arbeit werden nun die althebräischen Personennamen im Hinblick auf einige andere archaische Elemente erörtert. Der Verfasser hat das Vorkommen von vier typisch archaischen Erscheinungen in den Personennamen untersucht. Sie stellen sich wie folgt dar: 1) Der Kasusvokal *-u*; 2) das *ḥireq compaginis*; 3) die Mimation und das enklitische *-m*; 4) das Femininsuffix *-at* im Status Absolutus. Laytons Untersuchung beschränkt sich aber nicht nur auf das sprachliche Element, der Verfasser gibt auch für jeden Namen eine Erklärung der Bedeutung des aktuellen Namens.

Was nun den Kasusvokal *-u* betrifft, so stellt Layton fest, daß das Kasussystem, das in den frühen westsemitischen Sprachen, wie Ugaritisch, noch im Gebrauch war, sich wahrscheinlich kurz nach der Amarna-Periode, d.h. etwa in 13. Jahrhundert v.Chr., auflöste. In hebräischen Personennamen scheint es so, als ob das Kasussuffix besonders da erhalten blieb, wo es in medialer Stellung vorkam, d.h. in Namensformen vom Typ C_1eC_2û'el (*Betû'el, Penû'el,* u.s.w.). Die Formen mit finalem *-u* oder *-o* sind aber unsicher. Was den Namen *'aḥûmay* (1 Chr 4,2) betrifft, so ist dieser Layton zufolge nicht hebräisch, sondern aramäisch. Derselbe Name findet sich auch in einem neubabylonischen aramäischen Text. Zudem ist der Kasusvokal *-u* bei Verwandtschaftsbegriffen wie *'aḥ, 'ab* und *'am* im Aramäischen und Phönizischen nicht ungewöhnlich.

Das *ḥireq compaginis* ist das nicht bedeutungtragende *-î*, das zuweilen als ein verknüpfendes Element in Konstruktusverbindungen vorkommt. Einen ähnlichen Verbindungsvokal gibt es auch im Akkadischen. Das Problem in Westsemitischen ist aber, daß es oft schwer ist, dieses *-î* von dem Genitivvokal zu unterscheiden. Andere Möglichkeiten sind das Pronominalsuffix für die 1.Pers.Sing., die adjektivische Nisbe-Endung, sowie ein rein hypochoristisches Suffix.

Als Beispiele für Namen mit *ḥireq compaginis* führt Layton die Namen *ʿabdiʾel, ḥizqîyah, ḥizqî* und *yatnîʾel* an. Andererseits behauptet Layton, daß akkadischen Parallelen zufolge das *-î* in dem Namen *ṣidqîyah* nicht ein *ḥireq compaginis* sondern ein gewöhnliches Pronominalsuffix sei — "Jwhw ist meine Gerechtigkeit". Das *-î* als Pronominalsuffix zu nehmen, wäre auch die einfachste Erklärung in den Namen mit *ʾab, ʾaḥ, ḥam* und *ʿm*. Die Tatsache, daß Namen mit *ʾab* sowohl von Männern wie Frauen gebraucht werden konnten, verweist darauf, daß wir es hier mit Nominalsätzen und nicht mit Konstruktusverbindungen zu tun haben und folglich handelt es sich, was den Verbindungsvokal betrifft, wahrscheinlich um das Pronominalsuffix. Zusammenfassend stellt Layton fest, daß das *ḥireq compaginis* wahrscheinlich in Namen mit Konstruktusformen zu finden ist, aber sich auch leicht mit anderen Morphemen vermischen läßt.

Die *Mimation*, die schon im Altbabylonischen verschwand, können wir dadurch von dem enklitischen *-m* unterscheiden, daß dem letztgenannten immer ein Vokal folgt. Während die Mimation im Westsemitischen schon vor dem 16. Jahrhundert v.Chr. aufhörte, kam das enklitische *-m* regelmäßig im Ugaritischen vor. Auch in der frühen hebräischen Poesie finden wir Beispiele für dieses Phänomen. Im Kanaanäischen finden wir zudem Spuren der Mimation in Adverbien auf *-am*.

Beispiele für das enklitische *-m* in der Bibel lassen sich in Namen wie *ʾûlam, ʾônam, ʾaḥuzzam, bilʿam, gaʿtam, horam* u.a. ausmachen, die sämtlich mit dem Suffix *-am* gebildet sind. Unter nicht-kanaanäischen Beispielen erwähnt der Verfasser die Namen *abi-ma-el* und *lemuel*, nach Layton beide arabisch.

Wenn es schliesslich um das Femininsuffix *-at* geht, so stellt Layton fest, daß die Bibel das Suffix *-at* normalerweise nur im Status Konstruktus und vor Personalsuffixen gebraucht, daß es jedoch verschiedene geographische Namen mit dem Suffix *-at* auch im Status Absolutus gibt. Eine interessante Beobachtung des Verfassers ist die, daß die Septuagintahandschrift B (Codex Vaticanus) Beispiele dafür aufweist, daß der griechische Text in verschiedenen geographischen Namen das Suffix *-at* vertritt, wo der masoretische Text nur *-a* schreibt. Wahrscheinlich stellte hier die Vorlage der Septuaginta ein früheres linguistisches Stratum in der Entwicklung der Sprache dar. Während kanaanäische Dialekte wie Phönizisch, Moabitisch und Ammonitisch das Suffix *-at* bewahrten, zeigt uns das epigraphische Material, daß der Übergang von *-at* zu *-a* im Hebräischen etwa in die Zeit um 700 v.Chr. fiel. Die Bibel gibt 12 Belegstellen von Personennamen mit *-at*, von denen mehrere nichtisraelitische Personen darstellen. Auffallend ist auch, daß die Korrelation zwischen Geschlecht und grammatischem Genus hier nicht sehr groß ist. Wenigstens fünf der zwölf Beispiele beziehen sich auf Männer, während als Vergleich 34 der 36 Belegstellen mit dem Femininsuffix *-a* sich auf Frauen beziehen.

Welche Ergebnisse hat dann Layton mit seiner Untersuchung vorgelegt? Der Zweck der Untersuchung war, zu prüfen, ob semitische und besonders kanaanäische Personennamen archaische morphologische Elemente enthalten. Nachdem das Material auf die vier früher erwähnten archaischen Sprachelemente hin untersucht wurde, können wir jetzt die folgenden Schlußfolgerungen zusammenstellen.

1) Der Kasusvokal *-u* (10 Namen [Diese Zahlen beziehen sich auf die Anzahl der verschiedenen Namen — nicht auf die Belegstellen]). Layton gibt acht Belegstellen für den Pentateuch, zwei für das deuteronomistische Geschichtswerk, zwei für Jeremia, nur eine für die Psalmen und schliesslich 13 für die Chronikbücher. Er stellt fest, daß die meisten Belege aus der Zeit vor David stammen. Die Voraussetzung für seine Feststellung ist, daß die Namen nun wirklich aus jener Zeit stammen, in welche die verschiedenen biblischen Erzähler sie verlegten. Was man in Laytons Arbeit hier vermißt, ist eine genauere Diskussion der Datierung der verschiedenen Belegstellen. Ohne eine solche Diskussion muß der Rezensent leider feststellen, daß das Resultat der an sich sehr sorgfältigen Untersuchung viel an Wert verliert. Von einem traditionellen literarkritischen Ausgangspunkt her wäre die nächstliegende Erklärung zu Laytons Resultat, daß der Kasusvokal *-u*, der am häufigsten in *späten* Texten, wie dem Pentateuch und dem Chronistischen Geschichtswerk, vorkommt, ein ziemlich spätes Element der Sprachentwicklung ist. Aber warum ist dies so?

2) Das *ḥireq compaginis* (4 Namen). Keine Belegstellen im Pentateuch. Viele in 1 Chr 1–9.

3) Das enklitische *-m* (16 Namen). Neun Belegstellen im Pentateuch, acht in 1 Chr 1–9. Auch hier finden sich die Namen nur in der vordavidischen Periode. Von diesen Namen beziehen sich vier (Gen 36) auf Edomiten und fünf auf Individuen aus dem Stamm Benjamin.

4) Das Femininsuffix *-at* im Status Absolutus (12 Namen). Drei Belegstellen in der Genesis, sieben im deuteronomistischen Geschichtswerk. Während es in 1 Chr 1–9 nur eine Belegstelle gibt, finden wir vier Stellen in 2 Chr 10–36.

Nach seiner Durchsicht des aus insgesamt 42 verschiedenen Namen bestehenden Materials folgert der Verfasser, daß die Namen mit den vier archaischen Morphemen, die er in seiner Arbeit untersucht, nicht in der nachexilischen Zeit gebraucht wurden. Eine weitere interessante Beobachtung des Verfassers ist die, daß die Zahl der jahwistischen Namen, die in der Bibel verhältnismäßig spät sind, in Laytons Material sehr klein ist. Es gibt nur die zwei Beispiele *Ḥizqiyahu* und *Yehoshab'at*.

Wenn der Verfasser in seinem Buch auch keine Discussion über die Datierung verschiedener Textstellen vorlegt, führt uns die Tatsache, daß der Hauptteil der Namen mit archaischen Elementen nicht jahwistisch ist, zu der Aussage, daß sie nicht nur in Texten, die von der Frühzeit Israels erzählen, am häufigsten sind; vielmehr kommen wir zu der Schlußfolgerung, daß diese Texte, wie früher schon Avi Hurvitz gezeigt hat, wirklich auf einer frühen Entwicklungsstufe der Sprache stehen (A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel* [Paris 1982]). Layton liefert mit seiner sehr sorgfältigen Arbeit auch ein weiteres Argument dafür, daß man — wie es heute immer mehr geschieht —, die traditionellen Wellhausenschen Hypothesen neu überdenkt.

In einem abschließenden Anhang diskutiert der Verfasser das Feminin-Morphem *-(a)y*, das wir in der hebräischen Bibel nur in dem Namen Saray finden. Auch hier haben wir ein archaisches Element vor uns, das auch im Amoritischen und Ugaritischen zu finden ist.

Scott C. Layton hat eine wichtige Arbeit geleistet, die nicht nur für die westsemitische Sprachgeschichte, sondern auch für die weitere Erforschung der literarischen Geschichte der Bibel von Belang sein wird.

Nobbelövs kyrkoväg 105
S-222 53 Lund
Sweden

Stig NORIN

Novum Testamentum

Joachim SCHÜLING, *Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium* (Forschung zur Bibel 65). Würzburg, Echter Verlag, 1991. 252 p. 23,5 × 15,5. ÖS 304,20 – DM 39,—

Mark and the sayings source, 'Q', as reconstructed fairly generously by A. Polag, have a number of strands in common. Schüling picks out four of these for consideration: the sending out of the messengers (Luke 10,2-16; Mark 6,7-13 par.), the Baptist's preaching (Luke 3,7-9.16-17; Mark 1,2.7-8 par.), the Beelzebul controversy (Luke 11,14-18; Mark 3,23-29 par.), and the saying on discipleship (Luke 14,27; Mark 8,34f.). His case is that there is no literary dependence either way; rather do both Mark and Q derive such material from distinctive lesser written collections which in turn stem from already divergent oral sources, and only a long way back from a common oral tradition. The lines of development so traced can be analysed so as to discern something of the respective theologies, social contexts and missionary practice of the communities whose traditions they were. Occasionally we may suppose we have reached as far back as Jesus and his first followers.

This reconstuction is coherently sketched, with detailed attention to the texts, and with frequent reference to the secondary literature. So, for instance, Jesus' original mission was to proclaim the peace of the end-time among individual households (Luke 10,6), addressing the social and political situation of the Palestine of his day. The injunction to pray for more harvest workers (Luke 10,2) wa addressed to later communities in Palestine founded by the first missionaries. By the time Mark is written the household mission has been dropped, as has the message of peace. Instead, now, the focus is on exorcism and repentance, addressed to whole communities, and houses are simply for board and lodging.

The reconstruction as a whole and within its given limits is coherent, and to that extent plausible. It settles pieces drawn from contemporary discussions of Mark and Q and the early oral tradition into a fairly consistent self-contained whole. But Schüling seems to suppose he has done more than construct just one more coherent picture among many very similarly plausible competitors. Views with which he disagrees are "unverständlich", "kaum denkbar", "unwahrscheinlich", "sehr spekulativ".

Yet only very occasionally are we told in any detail why Schüling thinks so, and still less often is any attempt made to present further data or arguments that might persuade us to agree. (He himself at one point criticises an *obiter dictum* from S. Schulz that Mark 3,28f. is secondary, as "zu pauschal", 181.) For the most part we are referred to senior authorities with whom at this point he happens to concur. And this is a very unsatisfactory procedure (by bibliographic doxography) even if Schüling is far from alone in employing it.

If the conclusions for which he refers us to other authors have any weight, it is only within the total reconstructions that they envisage or present in detail. So, we may assume, P. Hoffmann thought it entirely reasonable within his overall understanding of the working of the early tradition to suppose that Luke 7,28a was an independent logion to which 7,28b was added as a later interpretation. We are, however, simply told that here Hoffmann is wrong, it was not so (83, and n. 1). If Schüling is presenting an at all distinctive overall picture, the fact that his also coincides from time to time with various competitors may be intriguing, even interesting. But what we need is to be told in some detail how each piece alluded to in its context in another discussion in practice works when inserted into Schüling's. And especially is this so if the author adduced in support was also telling us that his conclusion was "obvious". It may have been — but only from within his more or less coherent perspective.

If authorities are simply quoted or rejected at whim, with no further discussion, they are in fact irrelevant. Why should we be in any more impressed by Schüling's frequent claims elsewhere of Hoffmann's support, if Hoffmann can at this other point be so summarily dismissed?

It may, of course, be in part the result of the attempted re-working of a doctoral thesis, and its reduction to a manageable size. Perhaps fuller accounts of others' arguments claimed in support have been left out simply to save space. Not every relevant question can be discussed over again in every book, so there can be no complaint that the temporal priority of Mark *vis-à-vis* Matthew and Luke, and the Q hypothesis are simply taken for granted. And thus the book could stand as a possibly useful index to recent discussions of "double tradition" in Q and Mark, as well as being the sketch that it is of one possible reconstruction of the history of that tradition.

However, the few detailed discussions that are included do not inspire much confidence in this reviewer. We are rightly reminded, for example (116), that we have no wider evidence for "Beelzebul" as an angelic name in Judaism, and then told that "Beelzebul (= ba'al *z*ᵉ*bul*) ist zu übersetzen mit 'Herr der (Himmels-) Wohnung'", and so (if I have it right) that the accusation against Jesus is to the effect the "the Lord of *his* house" is the prince of the devils: and that is the blasphemy. We seem to be asked to assume that "the Lord of the house (of heaven)" was a common periphrasis for God either for Jesus or for his opponents or both, to provide the basis for this roundabout form of attack, even though there is no sign in Christian or Jewish tradition of this usage, either. Schüling quotes Billerbeck for *z*ᵉ*bul*, and O. Boche on demon possession, but no one

else for his interpretation of the whole term or name. Presumably this *ignotum per ignotius* is, then, Schüling's own, for what it is worth. Some may find this rare piece of original exegesis persuasive; others, with me, no more than ingenious.

This latter discussion is one of only a few where evidence from outside the canon is adduced. And the reliance on current secondary authorities includes what appears from hints to be an unqualified acceptance of one conventional account of life in the Palestine of Jesus' day and in the years soon after, and of Hellenistic Judaism and wider Hellenism. There is no hint of any awareness that any of this is widely debated.

For instance, just one alternative view of the Hellenistic scene, including that of Jesus' Galilee, would accord much more positive significance to Cynic strands than Schüling allows, only noting as he does the idea suggested by G. Theissen among others, that the Marcan instructions for mission may be intended to establish a contrast between Christians and their Cynic competitiors (51). Without any claim that my own arguments for the relevance of contemporary Cynicism for our understanding of the early Christian tradition (see, e.g., my "Quite like Q", *Bib* 69 [1988] 196-225; and *Recensio* of M. Sato, *Q und Prophetie* [Tübingen 1998] *Bib* 72 [1991] 127-132) are conclusive, it does seem to me that some fuller note should be taken of Cynic "coincidences" (at least).

As indicated above, Schüling places quite some emphasis on the "peace" greeting in the Q mission charge, "peace to this house". If one were to look for anything similar around the same time (and much closer in time than any rabbinic material), one would at least need to discuss Cynic practice as evidenced in Epictetus' idealised picture (*Diss.* 3.22.105) and in Lucian's account of Demonax (*Demonax* 9), together with much other evidence of Cynic house-based "peace-missions". Of course, it might then be argued in detail that this was relevant, if at all, only at the level where the tradition was developed in Greek, and in no sense earlier; or that it was relevant, still, only as behaviour and practice from which Christian missionaries can be shown to have distanced themselves. But a fuller survey of the Cynic material than is displayed in much contemporary New Testament literature shows that supposed contrasts between Cynic practice and the synoptic mission charges are ill-founded. Cynics varied in ways that make some of them look much more like the Christian emissaries (or vice versa); and such ill-clad figures, poor, with or without staff, with or without sandals, bringing peace to households, would have needed to change their ways drastically had they really wanted to avoid any risk of being taken for a kind of Cynic.

Much of the "double tradition" surveyed here by Schüling, as it happens, finds coincidences in Cynic tradition. As just one further instance, he notes that cross-bearing as a metaphor for enduring suffering cannot be demonstrated from Jewish sources. Something very similar can, of course, from Epictetus (*Diss.* 2.2.20, in a discussion of Socrates in Cynic terms): "If you want to be crucified, just wait. The cross will come. If it seems reasonable to comply, and the circumstances are right, then it's to be carried through, and your integrity maintained" (cf. the companion saying, also discussed by Schüling, on losing and keeping your life).

Using largely or solely internal evidence, a large number of reconstructions of early Christian tradition are equally plausible. Schüling's is (so far as one can discern without looking up every reference) no worse than many others, judged by its internal consistency. Only if his reconstruction could have been shown to fit better in a context provided by external data (Cynic and much more) might it have been capable of displacing competitors. For further details, see my "The Social Contexts of Jesus the Teacher: Construction or Reconstruction", *NTS* 33 (1987) 439-451.

15, Lowick Avenue
GB-Bolton BL3 2DS

F. Gerald DOWNING

Scaria KUTHIRAKKATTEL, *The Beginning of Jesus' Ministry According to Mark's Gospel (1,14-3,6): A Redaction Critical Study* (Analecta Biblica 123). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990. XXVI-300 p. 16,5 × 24. Lit. 37.000

Si tratta di una tesi dottorale, sotto la direzione di I. De La Potterie, difesa nel 1987 alla Gregoriana e successivamente rivista in occasione della pubblicazione.

Il lavoro si presenta coscienzioso, analitico, chiaro nell'esposizione ed ordinatamente articolato, pericope per pericope, nei vari momenti metodologici: confronto sinottico, tradizione e redazione, struttura del testo, interpretazione, con osservazioni accurate, sempre ben ponderate, che contribuiscono ad una migliore comprensione di questa sezione, di cui giustamente l'A. sottolinea, come conclusione generale della sua ricerca, la funzione «programmatica» in rapporto all'intero testo marciano.

Un po' superata la metodologia (l'approccio diacronico prima di quello sincronico), e applicata a volte un po' meccanicamente, con un'eccessiva polarizzazione sull'individuazione di strutture formali (invariabilmente concentriche!), a volte quasi prescindendo dai contenuti. Manca per esempio un confronto con i recenti approcci sia di tipo retorico, sia narratologici, confronto che avrebbe potuto rivelarsi particolarmente interessante in una sezione come questa, per esempio per una riflessione sulla funzione dei "sommari" in rapporto alle singole "scene".

Un po' troppo dettagliata ci sembra la ricapitolazione di tutta la discussione sulla struttura generale di Mc (26-60), dalla quale poi non molto si ricava per l'interpretazione della sezione specifica. Può lasciare un po' perplessi anche l'insistenza sulla tesi che Mc 1,14s non costituisca la conclusione del prologo ma solo l'inizio della prima sezione (3-25), forse senza discutere a fondo la possibilità che, all'interno di una narrazione unitaria, alcuni brani possano svolgere funzione di transizione, e quindi possano essere considerati contemporaneamente, conclusione di ciò che precede e inizio di ciò che segue (come l'A. in parte ammette a pp. 45s). Delimitando così rigidamente il "prologo" ai vv. 1-13, ci sembra che, oltre a non tener conto del contatto creato dal termine εὐαγγέλιον fra i vv. 1 e 14s, si sia poi co-

stretti a concludere che l'ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου sarebbe principalmente la predicazione del Battista.

Soprattutto si fa sentire la mancanza di un collegamento tra la problematica della sezione studiata e la problematica generale di Mc (segreto messianico, ruolo dei discepoli, funzione dei miracoli, genere letterario e finalità della narrazione marciana ...). Dal lavoro, il lettore non riuscirebbe a farsi un'idea della vivacità dell'odierna discussione su Mc, dei grossi interrogativi e delle diverse opzioni che contrassegnano oggi l'esegesi marciana.

La bibliografia è ampia, ma con alcune opere importanti (Wrede, Marxsen — per es. a proposito di εὐαγγέλιον — Standaert ...), non c'è un vero confronto. L'opera, stampata nitidamente, è corredata di indici dei testi biblici e degli Autori.

Corso Mazzini 129 Vittorio FUSCO
I-86100 Campobasso

François VOUGA, *Die Johannesbriefe* (Handbuch zum Neuen Testament 15/III). Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. XIV-92 p. 17 × 24. DM 27,—

Es ist erfreulich, daß 40 Jahre nach dem Erscheinen des Johannesbriefkommentars von Hans Windisch (in 3., stark umgearbeiteter, Auflage 1951 herausgegeben von Herbert Preisker) nunmehr eine Neubearbeitung vorgelegt wird, welche die bewährten Grundsätze des Handbuches (kurzgefaßte, materialreiche Erläuterungen bei Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Umwelt) unter Einbeziehung der gegenwärtigen Forschungsdiskussion bestätigt. Sieben inhaltsreiche Exkurse (Ἁμαρτία, das Gebot der gegenseitigen Liebe, Eschatologie, die Frage der vermeintlichen Gegner, Μένειν, Christologie und Soteriologie im 1 Joh, die Redaktion des Anhangs) geben dem Kommentar eine theologische Ausrichtung, auch wenn man die Knappheit der Ausführungen im einzelnen bedauern mag.

Einen gewissen Ersatz für die fehlende ausführliche Auslegung bietet das verhältnismäßig eingehende Einleitungskapitel, das zunächst (1) den "Text der Briefe und ihre Rezeption in der frühchristlichen Literatur" darstellt, sodann sich (2) zur "Form" äußert (allerdings bleiben die Beschreibungen sehr allgemein: der 3 Joh sei ein Empfehlungs-, der 2 Joh ein Bittbrief, während der 1 Joh als Brief zu bezeichnen sei, "der zur Gattung des paränetischen oder symboleutischen Briefes gehört": S. 5). Es folgen Überlegungen (3) zum "Aufbau" des 1 Joh, mit Anwendung von Termini der antiken Rhetorik, die freilich zu hinterfragen sind (aus welchen Gründen entspricht zum Beispiel der Abschnitt 2,18-27 einer "Narratio" [S. 7]? Müßte nicht mit demselben Recht auch etwa der Abschnitt 5,6-12 in dieser Weise firmiert werden? Und wie ist die "Peroratio" = "Schlußrede" in 5,1-12 von anderen paränetischen Stücken, etwa von der "Probatio", die in 3,7 ff. das glieche "Entweder-Oder" ausspricht, abzusetzen?). Hinsichtlich der (4) "Argumentation" stellt der Verfasser überzeugend fest, daß die

antithetischen Formulierungen keinen Anlaß für die Annahme bieten, der Autor des 1 Joh habe eine Vorlage benutzt; zu Recht werden auch die sachlichen Verbindungslinien zum Offenbarungsverständnis des Johannesevangeliums hervorgehoben (S. 9). Schon hier spielen die im folgenden zu diskutierende These, der 1 Joh sei vom JohEv literarisch abhängig (S. 11: 1 Joh als "Kommentar der johanneischen Jesusoffenbarung") sowie die Bestreitung einer antidoketischen Aussagerichtung in 4,2f. und Joh 1,14 eine wichtige Rolle. Dies führt zur Untersuchung der (5) "Rezeptionsgeschichte des JohEv im 1 Joh". Hierzu schließt sich der Verfasser der bis in die Neuzeit hinein vertretenen Position von H.J. Holtzmann (*JPTh* 7 [1881] 690-712) bzw. von F.C. Baur (*Theol. Jahrb.* 7 [1848] 293-337) an, wonach der 1 Joh vom JohEv literarisch abhängig ist. Dabei wird verhältnismäßig ungeschützt die Behauptung vorgetragen: "1 Joh beruft sich... stetig auf das JohEv", aber durchaus erkannt, daß "das JohEv im 1. Brief eigentlich (!) nie zitiert oder in der Argumentaton als Argumentationsargument verwendet" wird (S. 12). Versteht man das Verhältnis unter diesem mehr literarisch-mechanischen Gesichtspunkt, so ist auch der Weg nicht weit zu der These, daß "der Übergang von der Gattung Evangelium... zur Gattung Brief" einhergeht "mit einer Verengung des Anspruches der Offenbarungstradition". Jedoch bleibt im einzelnen unbewiesen, daß die "Gattung Brief" zugleich eine "Verengung des Kreises der Adressaten" zur Folge hat; daß der 1 Joh "die Einheit der (johanneischen) Bewegung entgegen zentrifugalen Tendenzen" bewahren will (ebd.), läßt sich schwerlich aus der Briefgattung als solcher deduzieren, auch wenn ihr ein sachliches Recht zukommt.

Hinsichtlich der (6) "Theologie des 1 Joh" wird gesagt, daß der "Zeuge" von 1,1ff. seine Autorität aus der Überlieferung des Anfangs ableitet, daß aber die Gemeinde selbst die nötige Erkenntnis besitzt, um die Wahrheit der vermittelten Tradition beurteilen zu können (S. 13f.). Das theologische Thema des Briefes bestehe in der Absicht, die "Adressaten darauf zu verpflichten, die Erkenntnis der Offenbarung zu bewahren" — was doch im Blick auf die konkreten Äußerungen des 1 Joh zum Gebot der Gottes- und Bruderliebe, auch zur Aufgabe der Gemeindestände und zum Sündenbegriff sehr allgemein bleibt, auch wenn der Verfasser im folgenden weiter ausführt, daß die christliche Existenz "unter die Paradoxie des 'simul iustus ac peccator'" gestellt ist (S. 14). Zweifellos bestimmt diese Dialektik das Sein der Erlösten. Wenn daher der Verfasser keinen Unterschied zwischen dem "empirischen Kreis und der Gemeinde Gottes" feststellen möchte (ebd.), so gesteht er doch zu, daß auch Erlöste "noch abfallen könnten", so daß der Corpus-mixtum-Gedanke wie in anderen Schriften des Neuen Testaments auch auf die johanneische Gemeinde anzuwenden ist. — Die Beurteilung der (7) "Rezeptionsgeschichte des JohEv und des 1 Joh in 2 und 3 Joh" ist — wie der Verfasser meint — "eine Sache der Plausibilität". Auch wenn man dem zustimmen mag, fragt es sich doch, ob die Entscheidung der Verfasserfrage tatsächlich "für die Interpretation irrelevant und methodisch unentscheidbar" ist (S. 15). Der Verfasser selbst entscheidet sich, wie oben gesagt, in der Weise, daß die kleinen Johannesbriefe an das Ende des johanneischen Schrifttums zu stellen sind. Hierfür

werden zwei Argumente beigebracht: 1. Viele Begriffe, die im JohEv und 1 Joh artikuliert wurden, sind den Adressaten des 2 und 3 Joh vertraut. "Jede in 2 und 3 Joh fehlende bzw. vorausgesetzte Information (sei) im Corpus des JohEv und des 1 Joh zu finden" (ebd.). Dies ist im einzelnen zu bestreiten (s.u. zum Begriff "Antichrist") und scheint mit dem Einfluß der mündlichen Diskussion in der johanneischen Schule nicht wirklich zu rechnen. — 2. "Schlüsselwendungen in 2 und 3 Joh (resultieren) aus der Kombination von Formulierungen des JohEv und des 1 Joh" (S. 16). Hierzu ist jedoch festzustellen, daß ein umgekehrtes Schlußverfahren in keinem Einzelfall ausgeschlossen werden kann.

In Hinsicht auf (8) "das Verhältnis zwischen 2 und 3 Joh" werden die Gemeinsamkeiten dieser beiden kleinsten Briefe des Neuen Testaments herausgestellt. Sie setzen "die johanneische Offenbarungstradition" und ihre Anerkennung voraus (S. 16). Eine enge Beziehung besteht darin, daß der 2 Joh "der in 3 Joh 9 erwähnte Brief" ist, auch wenn beide Schreiben nicht an dieselbe Gemeinde gerichtet wurden (S. 18). Mit Bezug auf die "schon in Joh 6,60 ff. und 1 Joh 2,28 ff. erwähnten Gemeindeaustritte" richtet sich der 2 Joh an die Gemeindeglieder, "um sie vor dem Einfluß der kirchlichen 'Orthodoxie'" zu warnen (ebd.). — Schließlich (9) "Abfassungszeit und -ort und die Problematik des Verfassers": Ist bei den Lesern die Kenntnis des JohEv und des 1 Joh vorausgesetzt, so ist der *terminus a quo* mit der Entstehung dieser Schriften zu identifizieren (dies müßte für das JohEv zu einer Frühdatierung führen, zu deren Problematik der Verfasser sich aber nicht äußert). Dagegen ist als *terminus ad quem* für den 1 Joh das Papiaszeugnis (Euseb *H.e.* III 39,17) bzw. das des Polykarp (*Phil* 7,1) zu nennen, während für die Abfassungszeit der kleinen Briefe weitere Indizien fehlen. Der Verfasser hält es für wahrscheinlich, daß die drei Briefe in der Zeit zwischen 100 und 125/130 in Kleinasien entstanden sind. Ein Zusammenhang zwischen den Verfassern der Johannesbriefe und dem Presbyterzeugnis des Papias wird bestritten; eher lasse sich die Papiastradition wegen "der millenaristischen Theolgie" mir der Apk vereinbaren — eine These, die seit W. Boussett vielfach Zustimmung findet, gegen die jedoch die (chiliastisch)-apokalyptische Ausrichtung des 2 Joh und das Fehlen des Presbytertitels in der Apk ins Feld zu führen ist (zu S. 20).

Auf die einleitende Darstellung der Voraussetzungen, welche der Kommentierung der Johannesbriefe zugrundeliegen, folgt eine geraffte, jedoch in jedem Fall sorgfältige Exegese, auf die an dieser Stelle im einzelnen nicht eingegangen werden kann. Zwei Schwerpunkte seien für das Folgende herausgegriffen, die für das Ganze der Auslegung eine besondere Bedeutung haben.

1. Zum literarischen Verhältnis der kleinen Johannesbriefe, des 1 Joh und des JohEv zueinander: Die von dem Verfasser vorgenommene Anordnung hat die kanongeschichtliche Folge für sich. Diese aber ist oftmals durch Äußerlichkeiten bedingt (vgl. die Ordnung des Corpus Paulinum mit dem Römerbrief als dem umfangreichsten Paulusbrief an der ersten Stelle). Wenn auch nach Ansicht der Verfasser die Sachargumente nicht mehr als Plausibilität für sich in Anspruch nehmen können, so sind dennoch dazu einige Fragen zu stellen: Spricht nicht das Argument der einfa-

chen Form für die Einordnung der beiden kleinen Johannesbriefe an den Anfang des johanneischen Schrifttums? Ist nicht die ungeschützte Presbyterangabe (2 Joh 1; 3 Joh 1) eher ein Kennzeichen für eine Frühentstehung als der (pseudepigraphische) 'apostolische' Anspruch des 1 Joh? Macht es sich der Verfasser nicht zu leicht, wenn er 2 Joh 7 (ἐρχόμενον ἐν σαρκί) aus der "Kombination des in 1 Joh 4,2 formulierten Bekenntnisses mit der johannesichen Bezeichnung des Offenbarers als des Kommenden" (Joh 1,9.15 u.ö.) interpretiert, aber den sachlichen Unterschied des Präsens gegenüber dem Perfekt ἐληλυθότα in 1 Joh 4,2 nicht diskutiert (S. 83 f.)? Die Parallelen im Barnabasbrief, in denen die sarkische Parusie des Weltrichters Christus angesagt wird, lassen sich kaum mit einem Zitat von C. H. Dodd abtun (zu S. 83); vgl. demgegenüber H. Windisch (*Der Barnabasbrief* [Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband: Die apostolischen Väter III; Tübingen 1920] 364), wonach Barn 6,9 aussagt, daß "der im Fleisch erscheinende Christus... jetzt nur Gegenstand unserer Hoffnung" ist. Ähnlich wie der chiliastische Theologe Justin (*Dial* 32,2; 40,4) lehrt auch Barnabas mit der alttestamentlichen Vorstellung von den beiden Böcken (Lev 16,7 ff.) eine zweifache Parusie Christi; die zweite Parusie des Weltrichters motiviert die Paränese des Schreibens und enthält die noch nicht verwirklichte Verheißung, daß die Glaubenden über die Erde herrschen werden (Barn 6,17 f.; Windisch, *Barnabasbrief*, 339), wie andererseits die sündigen Menschen, die Jesus ans Kreuz gebracht haben, "ihn an dem Tag sehen werden, den Scharlachmantel um sein Fleisch (sic!) gehüllt", und ihn als Gottes Soh anerkennen werden (Barn 7,9; vgl. Mt 23,39; 26,64. — Apk 1,7 bezieht diese Erwartung auf ein chiliastisches Ereignis!). Die pauschale Feststellung, 'Αντίχριστος sei "vom Kontext her unerklärbar", die immerhin ein bezeichnendes Zugeständnis enthält, berücksichtigt nicht die futurische Perspektive des Kontextes, die auch mit dem Satz μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε über die Gegenwart hinaus und auf das künftige eschatologische Heil hinweist (3 Joh 8). Darüber hinaus setzt der Begriff "Antichrist" die in der apokalyptischen Vorstellungswelt bekannte Figur des antimessianischen Gegenspielers voraus. So ist es auch im 1 Joh gegeben, wobei die besondere Eigenart der Überlieferung für Sekundarität des 1 Joh gegen 2 Joh spricht; der Singular "der Antichrist" in 3 Joh 7 ist gegenüber dem Plural in 1 Joh 2,18b primär, zumal dieser auch dem Autor des 1 John bekannt gewesen ist (2,18a.22; 4,3). Fraglich ist, ob man mit dem Verfasser zu 1 Joh 2,18 eine Alternative zwischen Naherwartung und eschatologischem Selbstbewußtsein des johanneischen Kreises postulieren darf; denn daß das eschatologische Selbstbewußtsein ohne eine futurische Komponente nicht gedacht wird, zeigt der Terminus ἐσχάτη ὥρα (2,18), der durch den Hinweis auf die künftige Parusie Christi in 2,18 aufgenommen wird und in JohEv 6,39 f.; 11,24 oder auch 12,48 futurisch-eschatologische Entsprechungen hat (zu S. 43). Hierzu stimmt der futurisch-eschatologische Grerichtsaspekt (4,17). Andere Beobachtungen, z.B. die Aussagen des 2 Joh zum Gebot der gegenseitigen Liebe (V. 4-6), die noch nicht den Begriff "Bruderliebe" kennen (1 Joh 2,10) und auch nicht die Neuheit dieses Gebotes formulieren (vgl. dagegen die Gegenüberstellung "altes — neues Gebot": 1 Joh 2,7 f.), nicht zuletzt die (noch) nicht ausgeführte dualistische

Struktur (vgl. zum Kosmosbegriff: 2 Joh 7) unterstützen die These, daß die kleinen Johannesbriefe vor dem 1 Joh geschrieben worden sind.

Nicht unproblematisch ist auch das Verhältnis des 1 Joh zum JohEv durch die Hypothese einer literarischen Abhängigkeit zu erklären. Mit Recht sieht der Verfasser, daß oftmals zu pauschal die Theologie des 1 Joh im Verhältnis zu der des 4. Evangeliums als "verkirchlicht" oder "frühkatholisch" beurteilt worden ist. So ist ihm zuzustimmen, wenn er feststellt, "daß die Unterscheidung zwischen richtigem und falschem Glauben (1 Joh) die Offenbarung des Glaubens und des Unglaubens nicht einfach ersetzt hat" (S. 9); denn zweifellos ist dem Autor des 1 Joh wie dem vierten Evangelisten mehr an der Belehrung der Gemeinde in der christlichen Wahrheit gelegen als an der Abweisung einer falschen Lehre. Merkwürdig jedoch ist, daß in dem vorliegenden Kommentar nicht gesehen ist, daß dem dualistischen Gegensatz von Licht und Finsternis in der Fassung von 1 Joh 2,8 wie auch in der Gleichsetzung "Gott = Licht" (1,5) gegenüber der christologischen Lichtdeutung im JohEv (12,35) Priorität zukommt. So zeigen es zahlreiche religionsgeschichtliche Parallelen und ist in der Göttinger Habilitationsschrift von U. Schnelle im einzelnen begründet worden. Da dieses Werk dem Verfasser nicht bekannt geworden zu sein scheint, sei an dieser Stelle hierauf hingewiesen: U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 144; Göttingen 1987) bes. 67 ff.

Da im Kommentar durchgehend von der These ausgegangen wird, daß das JohEv die literarische Vorlage des 1 Joh ist, wird dies im Einzelfall selbstverständlich nicht erläutert. Daher vermißt man oft präzisere Begründungen; so eine Erklärung darüber, in welchem Verhältnis Ausdruck und Vorstellung vom "Wort des Lebens" (1 Joh 1,1) zum Logosbegriff (JohEv 1,1) stehen. Hierzu ist auch die Frage aufzuwerfen, wie sich der Autor des 1 Joh zu den Vorlagen des 4. Evangeliums verhält (etwa zum vorjohanneischen Logoshymnus: Joh 1,1 ff.). Da der Verfasser mit H. J. Holtzmann feststellt, daß "die Hälfte der Parallelen zwischen dem Brief und dem JohEv die Kap 13–17" betrifft (S. 13), wäre über das Gesagte hinausgehend die johanneische Gemeindetradition und damit die mündliche Überlieferung zu würdigen, welche in der johanneischen Schule geprägt worden ist. Daß die Schriftwerdung dieser Tradition unter eigenständigen Aspekten erfolgte und zu verschiedenen Ergebnissen geführt hat, läßt sich an den unterschiedlichen Zielsetzungen des JohEv als einer christologischen Darstellung und des ekklesiologisch orientierten 1 Joh ablesen.

2. Anzuerkennen ist, daß der Verfasser zum Problem der *Gegner des 1 Joh* sich — entgegen einer verbreiteten Forschungstendenz — Zurückhaltung auferlegt und keineswegs das Briefganze als polemische Darstellung versteht, vielmehr nur an einigen wenigen Textstellen eine Auseinandersetzung mit Opponenten vermuten möchte. Seiner Ansicht nach sind die Schismatiker, obwohl sie zu derselben Schule wie der Autor des 1 Joh gehören, "aus der eschatologischen Gemeinde ausgetreten" (S. 43 zu 1 Joh 2,19). So soll es "schon in Joh 6,60 ff." reflektiert sein und zur Zeit des Presbyters als des Vertreters einer "gnostischen joh. Interpretation des Christentums" in der Auseinandersetzung mit Diotrephes, welcher den "Einfluß der kirchli-

chen 'Orthodoxie'" und "die Partei der kirchlichen Mehrheit" repräsentiert, seinen Ausdruck gefunden haben (S. 18; vgl. auch S. 46-48: Exkurs "Die Frage der vermeintlichen Gegner"). Jedoch, das Bild der Gegner bleibt blaß und wird nicht ohne Widersprüche und Unklarheiten vorgetragen; so wird vom Presbyter einmal gesagt, daß er "eine Orthodoxie verteidigt" (S. 17), ein anderes Mal steht er als Repräsentant des "gnostischen Selbstverständnisses der joh. Offenbarungstradition" der 'Orthodoxie' des Diotrephes gegenüber (S. 18). Der Verfasser verzichtet darauf, 1 Joh 5,21 (die Warnung vor den "Götzen") in diesen Interpretationszusammenhang zu stellen (obwohl sich dies für die Vorstellung vom "Abfall der Gegner" angeboten hätte), da er den Briefschluß 5,14-21 für sekundär hält (S. 78). Dieser These stehen gewichtige Argumente entgegen, wie sie z.B. Ingrid Goldhahn-Müller in einer eindringenden Untersuchung zusammengetragen und gesichtet hat, wo auch das Problem der Sünden zum Tode und der Sünden, die nicht zum Tode führen (5,16 f.), in den übergreifenden dogmengeschichtlichen Kontext gestellt worden ist (vgl. I. Goldhahn-Müller, *Die Grenze der Gemeinde*. Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian [GTA 39; Göttingen 1989] bes. 27-72).

Daß der Brief "nicht vor Häresie, sondern vor Apostasie" warnt, wie der Verfasser auf S. 48 offenbar in positiver Aufnahme der These von E. Stegemann (*TZ* 41 [1985] 284-294) behauptet (vgl. entsprechend S. 18 f.), läßt neben vielen anderen Fragen das Problem unbeantwortet, weshalb bei der Tröstung und Bestätigung des Selbstbewußtseins der Gemeinde durch den Autor des 1 Joh eine spezifische Bekenntnisformel ("Jesus Christus, im Fleisch gekommen") zitiert wird. Ihre antidoketische Spitze sollte nicht zu rasch in Abrede gestellt werden: Die sachliche Übereinstimmung mit Polykarp *Phil* 7,1 läßt sich schwerlich durch die Behauptung bestreiten, daß eine antidoketische Aussage kein Partizip, sondern (wie bei Polykarp) den Infinitiv erfordern würde (so S. 10; nach J. Lieu). Daß Partizipialkonstruktionen gerade in Bekenntnisformulierungen häufig sind, zeigt beispielhaft Ignatius (Ign *Eph* 7,2: ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός), der sich ebenfalls in Auseinandersetzung mit kleinasiatischen Doketen befunden hat. Hieraus ergibt sich auch, daß der Doketismus keineswegs nur die Realität von Passion und Tod Jesu bestritten hat, sondern aufgrund seiner griechisch-philosophischen Voraussetzungen das gesamte sarkische Sein des Christus, also auch die Inkarnation (zu S. 47; vgl. dagegen auch Ign *Trall* 9,1f.). Die Zusammenstellung "Jesus Christus" (1 Joh 4,2) oder das hervorgehobene "Jesus" (4,3) könnte demnach die doketische Entgegensetzung von irdischem Jesus und himmlischem Christus zum Anlaß genommen haben (vgl. auch 2,22).

Die gedrängten Ausführungen des Kommentars bieten mehr, als in einer kurzen Rezension gewürdigt werden kann. Daher soll auch die Kritik nicht das letzte Wort behalten. Dank gebührt dem Verfasser insbesondere für die umfassende Auswertung der (allerdings nicht in deutscher Übersetzung dargebotenen) Texte von Nag Hammadi, die als Analogiezeugnisse die Strukturen der johanneischen Theologie besser verstehen lehren; darüber hinaus für eine im großen und ganzen begründete Sichtung und Zitierung der wissenschaftlichen Sekundärliteratur, welche die Studierwilligen zu wei-

terer Forschung stimulieren sollte, nicht zuletzt für ein bei aller Knappheit verständlich geschriebenes Werk, das auch den kritischen Lesern viele nützliche Anregungen vermitteln kann.

Paltz der Göttinger Sieben 2
D-3400 Göttingen

Georg STRECKER

E. Randolph RICHARDS, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2,42). Tübingen, J.C.B. Mohr, 1991. x-251 p. 15,5 × 23. DM 98,—

A parte i recenti contributi di K. Stowers e di J.L. White sulle lettere nell'antichità greco-romana (entrambi del 1986), è da molti anni che manca uno specifico studio globale sugli aspetti formali dell'epistolario paolino (cf. il classico volume di O. Roller del 1933). In particolare, mancava finora una ricerca sulla figura di un eventuale segretario, spesso supposta nei commenti alle Lettere dell'Apostolo ma mai fatta oggetto di un'indagine approfondita su base comparatistica. Lo studio di R. supplisce appunto a questa carenza.

L'Autore imposta e conduce il suo lavoro con una chiarezza cristallina, persino schematica. Egli parte con un'introduzione metodologica sulla terminologia e le fonti. Mettendo a parte come periferiche le funzioni di copiare, trasmettere, e leggere, il segretario si qualifica essenzialmente per il fatto che scrive un testo, e viene detto in greco *grammateus*, in latino *scriba* (se è ufficiale), *librarius* (se è privato), *notarius* (se è stenografo). Le fonti consistono essenzialmente negli epistolari di Cicerone, Seneca e Plinio il Giovane (ma soprattutto del primo).

La ricerca è suddivisa in tre capitoli. Il primo è dedicato alla fenomenologia del segretario nel mondo greco-romano. Dopo aver distinto tra corrispondenza pubblica e privata, si esaminano i quattro possibili impieghi di un segretario: come «recorder» (in quanto registra passivamente il testo dettato), come «editor» (in quanto cura la forma finale del testo), come «co-author» (in quanto discute con l'autore il contenuto), e come «composer» (in quanto stende un testo senza istruzioni sul contenuto; ma ciò vale per degli stereotipi come le *litterae commendaticiae*). La cosa più interessante e originale proposta qui da R. riguarda il primo di questi impieghi, dove si distingue tra una dettatura *syllabatim* (parola per parola, o sillaba per sillaba, e quindi molto lenta) e una *viva voce* (secondo il reale modo di parlare dal vivo, e quindi molto veloce). L'Autore dimostra l'esistenza già nel sec. I di un sistema di stenografia o tachigrafia, adducendo testi di Seneca, Plutarco, Svetonio, un papiro e un'iscrizione; anzi, a introdurre il sistema a Roma fu Cicerone, quando esso esisteva in qualche modo già in Grecia da tempo e doveva poi diventare notevolmente diffuso.

Il secondo capitolo descrive il ruolo del segretario così come esso può risultare dal testo di una lettera. In effetti il suo intervento si può dedurre sia da riferimenti espliciti (o l'autore stesso lo dice, o il segretario afferma

l'analfabetismo del mittente, o si nota un improvviso cambio di scrittura) sia da indizi indiretti (come la presenza di un postscritto, o la preferenza circostanziale dell'autore, o il fatto di una lettera a schema fisso, o la variazione stilistica nel testo). Inoltre, l'apporto del segretario si può verificare o in lettere controllate dall'autore (e allora il segretario può essere «recorder» o «editor») oppure in lettere controllate dal segretario stesso (il quale allora può essere o «co-author» o «composer», notando però che questa seconda funzione è tutt'altro che corrente, essendo testimoniata una sola volta in Cicerone). In più, è del tutto possibile che l'uso di un segretario spingesse l'autore a far inserire nel testo scritto del materiale già preformato e che comunque temi e intenti riflettessero bene l'autore pur nelle variazioni stilistiche.

Con il terzo capitolo, l'Autore studia il ruolo del segretario nelle tredici lettere paoline. Dopo un primo confronto con l'ambiente circa la forma epistolare (ritenendo assai dubbio che l'Apostolo abbia studiato sotto un maestro ellenistico di retorica), sulla formazione giovanile di Paolo (che sarebbe avvenuta non a Tarso ma a Gerusalemme), sulla possibile partecipazione di altri come co-mittenti, e sull'uso di materiale precedente (tradizioni e note personali), l'Autore si applica a indagare il dato dell'effettivo uso di un segretario da parte dell'Apostolo. A questo proposito vengono applicate le acquisizioni del capitolo precedente sui riferimenti espliciti e gli indizi indiretti. I primi consistono nella notizia di Rm 16,22 (Terzo doveva essere un tachigrafo e Rm dovrebbe essere stata dettata non *syllabatim*, come riteneva Roller, ma *viva voce*) e dai cambiamenti di scrittura (attestati in 1 Cor 16,21; Gal 6,11; Col 4,18; 2 Ts 3,17; Fm 19). I secondi consistono nella presenza di un postscritto (ma è difficile determinarlo dove non c'è il saluto autografo), nella preferenza circostanziale (malattia? prigionia?), nel tipo di lettera impiegato (cf. la lettera di raccomandazione in Rm 16; l'A. è piuttosto scettico sul genere retorico di Gal) e nelle variazioni stilistiche (ma in questo caso bisogna essere molto cauti sul ricorso ai procedimenti statistici). Solo Filippesi non conterrebbe alcuna prova dell'uso di un segretario, mentre tanto gli Efesini quanto le Pastorali si spiegherebbero bene con questa ipotesi.

Una serie di otto Appendici, prima della Bibliografia e degli Indici, chiude il volume: esse vertono sui tipi di lettere (sei: «business»; «official»; «public»; «non-real»; «discursive»; «ostraca»; stranamente non si elencano quelle private o familiari); sulle varie collocazioni delle formule introduttorie; sui vari tipi di formule stereotipe; sulle formule di saluto; su esempi di chiasmo in Paolo; su esempi di «Tribulation Lists» (che in tedesco si chiamerebbero «Peristasenkataloge»); sulla discussione iniziata da Deissmann circa la classificazione delle lettere di Paolo (questa è l'Appendice migliore); e sui criteri per scoprire delle *paradoseis* nelle lettere paoline. Qua e là si notano dei refusi tipografici nella scrittura del greco e del latino.

Come si vede da questo semplice *compte rendu*, il libro è molto interessante e i suoi apporti allo studio dell'epistolario paolino sono molteplici (non ultimo il fatto che un autore doveva ritenere copia delle sue lettere, come risulta da Plutarco, *Eum.* 2,2-3 a proposito di Eumene segretario di Alessandro, e da Cicerone, *Att.* 8,9; 13,29).

Un paio di riserve nascono spontanee. L'una è che la fonte comparatistica di gran lunga preferita da R. per i suoi confronti è Cicerone, il quale non solo è un romano che scrive in latino (sia pure a conoscenza dell'epistolografia greca), ma appartiene anche alle classi sociali superiori, sia in senso economico che politico, oltre che intellettuale. Sicché, ci si può chiedere: fino a che punto è lecito erigerlo a termine di paragone di un giudeo-ellenistico come Paolo, appartenente alla borghesia medio-bassa e di formazione culturale non certo equiparabile a quella dell'Arpinate?

Una seconda riserva viene dall'entusiasmo eccessivo di R. sull'impiego del segretario come soluzione e quasi panacea di quasi tutti i problemi letterari delle epistole paoline. L'ipotesi del segretario permetterebbe di concludere sull'autenticità di tutte e tredici le lettere giunte a noi col nome di Paolo. Non è chi non veda che, in questo modo, si potrebbe addirittura negare l'esistenza del fenomeno della pseudepigrafia, per quanto riguarda non solo l'Apostolo ma anche le numerose lettere antiche *della grecità* che la critica ha stabilito come spurie. La lettura di questo libro non deve far dimenticare che ci sono anche altri criteri per stabilire la (non) autenticità di una lettera, i quali consistono in un accurato esame tanto letterario quanto contenutistico dello scritto. Del resto, lo stesso R. deve ammettere (cf. 94) che una lettera era accettata come genuina quando, benché deviasse dalla fraseologia e grammatica abituali, vi si poteva riconoscere lo stile, il tono e il metodo di argomentazione dell'autore (anche se Cicerone, *Att.* 7,17, riconosce come di Pompeo una lettera scritta dal collega Sestio nel proprio stile).

Pont. Università Lateranense
P.za S. Giovanni in Laterano, 4
I-00120 Roma

Romano PENNA

Michael FIEGER, *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik* (Neutestamentliche Abhandlungen – Neue Folge 22). Münster, Aschendorff, 1991. xx-296 p. 16,5 × 24. DM 98,—

This study of the *Gospel of Thomas* (GTh), a dissertation directed by J. Gnilka and submitted to the Catholic Theological Faculty at Munich, is divided into three parts. The first is a very brief Introduction (1-11), dealing with the discovery of GTh, its literary originality, and relationship to the NT and to the "Thomas Community", The second is a Commentary (12-280) which subjects each logion to a tripartite analysis: (I) a "formal" analysis of the logion (the genre; parallels in GTh or the Oxyrynchus Papyri; linguistic notes); (II) its "möglichen Herkunft" (NT, Patristic parallels, etc.); (III) its meaning. The book's third and final section is a brief "Systematic Theology" (281-290) of GTh's soteriology, anthropology, cosmology, and "Der Weg zur Gnosis". This review presents, first, a digest of Fieger's presuppositions and findings; then, as samples, summarizes his treatment of three logia; it concludes with a critical appraisal.

The study's controlling thesis is stated on p. 3 of the Introduction: "Der Begriff 'geheime Worte' deutet darauf hin, dass die Redaktoren des

ThEv in gnostischen Kreisen zu suchen sind". This statement is made without argument or consideration of alternative approaches. The logia fall into two categories: "synoptic" (those with Synoptic parallels) and "gnostic" (those without). Although Fieger admits that in GTh "die Mythologie, die eigentlich typisch für die Gnosis ist, keine Rolle spielt" (4), and that GTh "entspricht nicht dem gewöhnlichen Typus der... gnostischen Evangelien" (3), he nevertheless states that the "Synoptische Logien sind aus der Perspektive der gnostischen Logien zu deuten. Das gnostische Denken ist der hermeneutische Schlüssel für das ganze ThEv" (3-4). GTh was composed in Greek in the mid-second century, in Syria. It was translated from Greek into Coptic "etwa um 400" (5). The logia were grouped using three techniques: "Stichwortverbindung", similar genre, and thematic similarity. GTh is dependent upon the Synoptics. Again, no evidence is given to support this assertion, but the reader is promised that comparisons of GTh with the Synoptic parallels will refute those who argue for GTh's independence (6). (In the Commentary, Fieger reproduces W. Schrage's 1964 [*Das Verhältnis des ThEv zur synop. Trad. u.z. den koptischen Ev.*] Jülicher-like comparison of GTh's Coptic text with the Coptic text of the Synoptics.) Our present GTh is the result of a long "Wachstumsprozess"; comparisons with the Oxyrynchus Papyri evidence this process. The "Thomasgemeinde" is missionary-driven (log. 33), distinguishes between ecclesiastical authority (= James, log. 12) and the charismatic authority it follows (= Thomas, log. 13), stands in opposition to the Great Church, Judaic Christianity (log. 14, 53), Judaism (log. 43, 53), and the State. It has been subject to persecution (log. 68). It has little community interaction (log. 15 [sic]); the blessed are not those given to communal activity, but the "solitaires" (log. 49, 75). Presented below are summaries of Fieger's Commentary on three logia.

Logion 68: "Jesus said: Blessed are you when you are hated and persecuted; and no place will be found there where you have been persecuted". Following Fieger's three categories of analysis: (I) The saying is a beatitude; parallels for the "makarism" are log. 7, 18, etc.; when the Gnostic is hated and persecuted, then he is blessed. (II) The logion "erinnert an" Matt 5,11 and Luke 6,22; the "makarism" is found in both, while "persecute" comes from Matt and "hate" from Luke; the logion agrees with Matthew "ausserdem das Fehlen von 'die Menschen'". (III) Unlike log. 69a, which speaks of "persecution in their heart", this logion speaks of "konkrete Verfolgungssituationen". The hatred and persecution may be from the Great Church or the State. The saying is one of consolation: "Hass und Verfolgung können dem Gnostiker nichts anhaben. Der Hass verletzt,... und die Verfolgung hat eine vernichtende Funktion". But this hatred and persecution affect only the body of the Gnostic, not his soul, "den Ort des Lichtfunkens".

Logion 86: "Jesus said: [The foxes have] their [holes] and the birds have [their] nest, but the Son of Man has no place to lay his head and to rest". (I) Two parallel declarative statements form the first part of this saying. The second part, however, negates these, offering a more immediate meaning: "Während die Tiere ihre Behausung haben, ist der Sohn des

Menschen ohne Wohnstätte". (II) The saying parallels Matt 8,20 and Luke 9,58 (which agree verbatim). GTh's differences are "gering": GTh omits "of the heavens" *post* "birds", and makes "nests" singular. The addition of "and to rest" in GRh "ist gnostisch bedingt". (III) The phrase "Son of Man" is neither Christological nor references Jesus; rather, it denotes "der Gnostiker selbst". Only animals — not man — can find peace in this material world. The Gnostic's peace is "nur in der Erkenntnis des eigenen Lichtfunkens"; he knows he does not come from this world — where he is "Heimat- und Ruheloser" — but from the "Light" world.

Logion 76a: "Jesus said: The Kingdom of the Father is like a man, a merchant, who possessed merchandise (and) found a pearl. That merchant was prudent. He sold the merchandise, he bought the one pearl for himself". (I) A merchant finds and recognizes a valuable pearl. However, he can acquire it only by giving up all his goods. This "Gegenüberstellung" of the pearl and the goods is central: the pearl reminds the Gnostic of his search for his "einzigen, unvergänglichen und unzerstörbaren Schatz". The Gnostic is invited to recognize the true treasure. (II) Log. 76a is dependent upon Matt 13,45f. The substitution "of the Father" for the Matthean "Kingdom *of the heaven*", and the interpolation, "That merchant was prudent", "geht auf den gnostischen Redaktor zurück". (III) The message of the parable is the overpowering value of the kingdom of the Father: "... mit der einen Perle ... ist das Licht gemeint".

What can be said of Fieger's study? This reviewer finds the results fatally flawed, for numerous reasons. The most glaring problems are the unexamined presuppositions and, even worse, crucial evidence which is simply ignored. GTh's dependence on the Synoptics is far from an accepted fact: R. McL. Wilson, writing in 1982 (*NTS* 28), cites G. MacRae's article in the Jonas *Festschrift* with approval, and remarks, "a majority of those who have investigated (GTh's relation with the Synoptics) now favour the independence of Thomas" (297). The correctness of Wilson's statement is not the issue; the issue is that Fieger has blithely assumed GTh's dependence upon the Coptic Synoptics. Such a conclusion would require stunning evidence (which Fieger has not offered) to rebut evidence to the contrary. Consider the following, which references the three logia above.

Apud log. 68: the interpolation of "hate" *ante* "persecute" is found in 4 Diatessaronic witnesses (Arabic, Codex Fuldensis, all the Dutch, and the Tuscan Harmonies), Syr^{s}, g^{1}, the Pseudo-Clementine *Hom.*, Polycarp, and the Acts of Thomas (cf. Quispel's *Tatian and the Gospel of Thomas*, 184; also Baarda, *Early Transmisson*, 44). Did GTh appropriate this harmonization, or did it create it?

Apud log. 86: "of the heavens" is also omitted in the Dutch Diatessarons and in the Old English Pepysian Harmony (a Diatessaronic witness); the singular "nest" is also read in the Persian, Tuscan and Venetian Diatessarons, and is probably the reading of Syr^{s} (singular and plural are identical); the interpolation of "and to rest" — which Fieger told us "ist gnostisch bedingt" — is also found in the Dutch Diatessarons, the Pepysian Harmony, Ephrem's *Commentary* on the Diatessaron (Armenian version), and a similar variant is found in numerous Latin

canonical MSS (see Baarda, *Early Transmisson*, 45, who remarks that the variant in the canonical MSS "must be" related to the variant in GTh; also Quispel, *Tatian and Thomas*, 187).

Apud log. 76a: the Pseudo-Clementine *Recog.* (both Latin and Syriac) interpolate "prudent"; Ephrem also offers "prudent", as does the Syriac *Life of Rabbula* (see Baarda, *Early Transmission*, 44 f.). Yet Fieger told us that "prudent" was from GTh's "gnostischen Redaktor". If so, then the Coptic GTh (translated, *per* Fieger, "um 400") has influenced the Pseudo-Clementines (dated *c.* 350), and must have been translated into Syriac, to influence Ephrem († 373) and other Syriac literature. The alternative — which Fieger has not and could not entertain (for he is apparently unaware of these textual parallels!) — is that GTh inherited these readings, which are, therefore, not necessarily Gnostic in origin or interpretation.

Examples of this failure to assemble the relevant textual data, and then to critically evaluate it, could be multiplied many-fold. Yet Fieger told us that his second stage of analysis would investigate the "möglichen Herkunft" (IX) of each logion. The textual evidence presented above demonstrates the hollowness of this claim. In practice, Fieger's eye rarely moves further afield than Schrage's synopsis. In such a complex endeavour, this is the sin of superficiality.

This superficiality is evidenced in the bibliography, where numerous important studies are missing: Quispel's *Tatian and the Gospel of Thomas* (1975) is not listed, nor is W. Henss' *Das Verhältnis zwischen Diatessaron, christlicher Gnosis und "Western Text"* (1967). Also missing are G. MacRae's article in the Jonas *Festschrift*; R. McL. Wilson's 1982 *NTS* article "Nag Hammadi and the NT"; A. Guillaumont's "Les Sémitismes dans l'Évangile selon Thomas: Essai de classement", in the Quispel *Festschrift*; etc., etc. Also missed were the critical reviews (e.g. R. McL. Wilson's in *VigChr* 20 [1966] 118-124) of Schrage's Coptic parallels, on which Fieger relies so heavily. (Critics noted that GTh sometimes parallels the Sahidic, sometimes the Bohairic or even Fayyumic, and — as seen above — sometimes other Versions: in short, the Coptic Versions alone cannot account for GTh's text.) These bibliographic errors of omission center on literature since 1970. There is an exceptional dependence on the work of Haenchen (*Botschaft*, 1961) and Schrage (1964): half of the notes in the Introduction reference one or the other, a pattern which repeats throughout the book. Perhaps even more distressing is that many of the works included in the bibliography (e.g., Baarda's *Early Transmission*) do not seem to have been consulted or, if consulted, their import was not grasped (e.g. the textual examples above, drawn from Baarda).

To another of Fieger's theses: How does one conclude that GTh is Gnostic? Fieger does so in an *a priori*, based on the slimmest of evidence: because the Prologue says these are "secret" sayings, therefore the document must be Gnostic. But Jesus frequently gives "secret" teaching in the Synoptic gospels (e.g.: Mark 4,10 f.; Matt 13,36; Mark 9,2; Matt 20,17; Mark 13,3; etc.); does that make them Gnostic documents? Applying Fieger's criterion, it would. Or again: since so many of the logia are virtually indistinguishable from the canonical version, how, then, do we

know that in logion 86 the "Son of Man" is the Gnostic himself, and not Jesus, or that this saying really references the Gnostic "Light-world"? Or in logion 76a: How do we know that the "pearl" symbolizes the "Light"? If one compares Fieger's interpretation of GTh with indisputably Gnostic texts, such as the *Gospel of Truth* or the *Apocryphon of John* or the *Tripartite Tractate,* this harping on the "Light" and on the Gnostic's plight in this world wears very thin. Fieger's understanding of Gnosticism is as dated as are his textual studies (the bibliography is equally deficient in recent Gnostic studies). Either GTh was redacted by a singularly unimaginative, "monotone" Gnostic, or there is a qualitative difference between GTh and genuinely Gnostic literature, which is scintillating, imaginative, creative.

There are other errors and problems. Fieger's claim (5) that GTh was translated "etwa um 400" references p. 2, where 400 is given — as the date of our *manuscript* of GTh. (We do not know when the translation was made; given the mix of dialects present in our MS, it probably was earlier.) There is an internal contradiction between the agreements the Coptic GTh has with Syriac sources, and Fieger's thesis that these readings are from GTh's Gnostic redactor, who was using the Coptic Versions for his editing and translation. Since Fieger admits GTh probably originated in Syria, in Greek, why not surmise that the readings originated there? (This means no dependence on the Coptic Versions for these readings.) Logion 28 ("I took my stand in the midst of the world and *in flesh* I appeared to them") is difficult to reconcile with Gnosticism; Fieger glosses over the point.

We need a good commentary on GTh, but this volume is not it. Because it ignores the textual and Gnostic research of the '70s and '80s, this study often reads like one of the first attempts made in the 1960s — now seen as hopelessly naive — to explain GTh. Certain logia in GTh may be Gnostic and may be dependent upon one or another Version of the Synoptics. But such conclusions can be reached only after individually examining the textual history of each saying. Catholic biblical scholarship, especially the series *Neutestamentliche Abhandlungen,* has a long and distinguished history: H.J. Vogels' careful collection of textual data in his *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland* (1919) comes to mind. This volume, regretfully, does not carry on that tradition. Greater diligence by the author and better supervision might have saved this book from instant obsolescence.

The Pennsylvania State University
University Park, PA 16802
USA

William L. PETERSEN

Varia

Jan ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten.* München, C.H. Beck, 1990. 319p. 14,5 × 22,5. DM 68,—

In this extended investigation of Ma'at, Jan Assmann has produced a complex study of an extremely important aspect of ancient Egyptian thought. The importance of Ma'at in the Egyptian intellectual experience has too often been underestimated, modern scholars sometimes tending to see it as only a subsidiary aspect of Egyptian thought and considering it to be a static and unchanging idea. Such a view of Ma'at hinders a proper assessment of its place in Egyptian intellectual history and prevents the modern mind from arriving at an authentic understanding of the Egyptian mentality. Ma'at was not simply one aspect of Egyptian thought; it was, in effect, the entire basis for the Egyptian understanding of the universe. The importance of Ma'at, moreover, extends beyond Egypt, for it was part of the general Near Eastern intellectual milieu out of which there eventually grew the complex system of biblical theology. If Ma'at cannot be classified as one of actual roots of Old Testament thinking, it can definitely be seen as an essential element in the soil from which Hebrew thought grew. Hence, Assmann's book is one which deserves the attention not only of Egyptologists, but also of biblical scholars and historians of religion and thought.

A summary of the contents of the book can hardly do it justice, for the author includes a wealth of information in this work. In a highly organized fashion, he deals with the centrality of Ma'at in Egyptian thought, defining it as a 'primary religion', but also a 'heathen' (*heidnische*) religion in the sense of its worldliness and comprehensiveness. Ma'at was not a simple concept of good and evil, but rather a principle of justification, inseparable from the political phenomenon of the Unification of Upper and Lower Egypt. Ma'at was thus the fundamental state-myth (*grundlegende Staatsmythus*) of the two kingdoms. In dealing with the actual nature of Ma'at, Assmann stresses its social applications, illustrating and analyzing it on the basis of the most significant Egyptian texts from the various historical periods. In abundant detail and with convincing argumentation, Assmann presents the importance of Ma'at for personal immortality, its role in the cosmic process and its role in the ancient Egyptian state. The final evolution of Ma'at, Assmann states, came about when its central importance was replaced by the concept of the will of God as the determining factor both in history and in the lives of individuals. He also sees the growth of personal piety as a significant factor in the weakening of Ma'at. He concludes his study with a number of remarks on the place of Ma'at in the general evolution of morality and religion, an important addition to the book, since it emphasizes the fact that Ma'at is a concept which has its importance not only within the confines of Pharaonic culture but also in relationship to the wider intellectual history of man. Having thus very briefly summarized the contents of Assmann's book, I would like at this point to add a few remarks arising out of my own scrutiny of the work.

Perhaps the most important feature of Assmann's study of Ma'at is the stress which he places on its political roots. Ma'at, despite its heavy political dependence, was one of the foundation stones of Egyptian religious thought, and assessments of Egyptian religion which stress its origins in the world of nature contain a certain element of truth but are too heavily weighted in one direction. One cannot, to be sure, deny the fact that the experience of nature must have contributed a great deal to the formation of the Egyptian religious experience, but the importance of this experience was stronger in the Pre-archaic period and emerged again only at a later date, particularly during the Middle Kingdom. The important fact remains, however, that the political unification of Egypt at the beginning of the first Dynasty all but totally suppressed the older nature elements of earlier religion and replaced them with a more rational basis for a religious and political system. It is, furthermore, important to stress (as Assmann does) that the Old Kingdom was the setting in which the concept of Ma'at truly flourished, although it was re-established with the foundation of the Middle Kingdom after the politically disunited status of Egypt during the First Intermediate Period. The important *Prophecies of Neferty*, dating probably from the early Twelfth Dynasty, bears witness to the fact that Ma'at and political stability were highly interdependent.

Of great significance is the emphasis which Assmann places on the social importance of Ma'at. The concept of community which arises out of this implies very strongly that righteousness very much depends on a sound community feeling. This realization provides a healthy antidote to the trend of thought which tends to characterize morality as a personal matter and concern. Although such an assessment of righteousness may be evident in later Egyptian thinking, as may be seen, for example, in a text like the *Instruction of Amenemope*, it was far removed from the Old Kingdom ideal of the just man. Even a quick perusal of the Egyptian texts would be sufficient to demonstrate that the Egyptians were acutely conscious of the fact that the righteous man cannot exist in a vacuum. One frequently sees the Egyptian authors admonishing their audience to be generous with their personal possessions. To the credit of the Egyptians, it must be stated that they realized that personal greed makes community feeling impossible and excludes a man from real and meaningful social interaction. Assmann makes extensive use of two very significant Egyptian texts in illustrating the social aspect of Ma'at, namely the *Eloquent Peasant* and the so-called *Lebensmüde*. The *Lebensmüde* provides a graphic picture of the psychological state of one who is cut off from social contacts due to the disintegration of Ma'at in society, while the *Eloquent Peasant* portrays the ideal of a state — whether or not it was every actually realized is another question — wherein even the humblest member of the community can hope for justice because of the power of Ma'at. In such a system of thought one is forcefully struck by the similarities to the later Hebrew ideology of covenant and community. Although it is not an inescapable conclusion that Hebrew thinking was influenced in this matter by Egyptian thought, the possibility should not be totally discarded, and the parallel is highly significant.

The realization that Ma'at underwent a complex historical development over a period of roughly two millennia is essential for an understanding of the intellectual life of Pharaonic Egypt. Even until now, there exists no comprehensive history of Egyptian religion, and such a history would have to take into account many of the fine points of political history as well. A history of the development of Ma'at does not constitute a history of Egyptian religion *per se*, but it does at least approach the subject from one particular point of view. Given the central place of Ma'at in both Egyptian religion and Egyptian society, as well as the intimate connection of Ma'at with certain of the major Egyptian deities (particularly with the sun-god in the New Kingdom), a historical view of Ma'at points to the unavoidable conclusion that Egyptian religion as a whole underwent a complex process of evolution. The various aspects of Ma'at which Assmann stresses — Ma'at as a community concept, as a personal concept, its role in the cosmos, its role in the state, its place in determining correct speech and action — all were in effect the results of development in all aspects of culture, religion and politics.

The development of Ma'at as an ideal affecting the individual meant that Ma'at became a positive force for the molding of human character, the inner being, the essential nature of man, and was thus the ultimate source of the *ba*, that somewhat elusive Egyptian term which the present writer tends to see as the basic 'self', the Egyptian equivalent of the Hebrew *nepeš*. The fact that this highly personalized role of Ma'at was balanced by its wider functions in the cosmos and in the state (the latter functions being given ritual expression in the cultic place of Ma'at) points to the wide and all-encompassing position which Ma'at held in Egyptian thought. The cultic role of Ma'at, i.e., the affirmation and maintaining of cosmic order, must also have been seen as of no small importance for the human community and perhaps even for the human individual, for it would have created the awareness that man, both collectively and individually, held an essential place within the wider order. In this manner, Ma'at even more strongly appears to have been a means of expressing the basic unity and solidarity not only of the human community in itself but of that community in a universal setting. In an article published several years ago, I stated that there had been in Egyptian religion "one fundamental idea which may be seen as the basic doctrinal content of that religion. This was the idea that the world and the universe were parts of a strict and unchanging order of stability. This order was an expression of the peculiar Egyptian concept of Ma'at [...] Within this order of Ma'at, the universe, the world and the political state all had their appointed place; and it was within this same order that each individual also was able to find meaning and significance for his own existence [...] Every human action was evaluated not by a prescribed system of laws and rules, but by how far it conformed to the general principle of right and order which was expressed by Ma'at" (V.A. Tobin, *JARCE* [1988] 170 f.). This assessment of Ma'at briefly describes the centrality of the concept in the Egyptian intellectual experience.

Assmann's critique of the movement of Akhenaten and the place of Ma'at in that movement shows the basic unity and singleness which one

may justifiably see in the Amarna system. Whether or not we should actually credit Akhenaten with a full understanding of the intellectual implications of his new religion is, of course, a matter of personal opinion, but Assmann is correct in stating that Akhenaten had abolished the 'divided' (*gespaltenen*) world and created a religious concept in which there was no distinction between *Götterwelt* and *Menschenwelt*, but rather a single world which was the realm of the divine activity. In this world, according to Assmann, Akhenaten himself was seen as a type of 'co-regent' with the Aten. While the interpretation of the Amarna monarch as co-regent with the deity is a distinct possibility, the present writer is rather inclined to see him more in the role of a *vice*-regent of the god. One point made by Assmann, however, is difficult to contradict: Ma'at in the Amarna system implied that the righteous man was one who listened to the voice of the king. The Amarna concept of Ma'at thus seems to have supported an intellectual dictatorship.

The displacement of the centrality of Ma'at by the concept of the will of God at the end of the Old Kingdom, a phenomenon which Assmann stresses and with which he connects the appearance of personal piety, appears without doubt to have been a reality. Here one must state that this final point in the evolution of Ma'at represents a virtual failure of what had been a positive Egyptian ideal ever since the inception of the Old Kingdom. The growth of the concept of the more personal will of God, however, must also be seen as a necessity when one considers the general weakening of the New Kingdom and the obvious inability of older thought systems to provide a viable spiritual support for the individual and for society. On the positive side, this new development allowed man to become more conscious of his own individuality. Man was now, as Assmann expresses it, liberated from 'cosmological captivity', a development which may not have been particularly beneficial to the state, but one which must have given a greater impetus for a more positive self-affirmation on the part of the individual.

Egyptian thinking on the concept of Ma'at offers both similarities and differences when compared to the thought of the Old Testament. In support of the Egyptian way, one might suggest that the concept of Ma'at was able to form the basis of a general philosophical outlook on man and nature. In contrast, the thought of the Old Testament nurtured a faith in a living and personal God. Both ways of thinking constitute a valid approach to existence and reflect the essential differences in the respective cultures out of which they emerged. Both have an appropriate place in human intellectual history.

In summation, it must be said that Assmann's book represents an important contribution to the study of a central concept in Egyptian intellectual development. The study is well supported by abundant references to the major Egyptian texts and thus to a great extent allows the Egyptians to speak for themselves. Ma'at is presented in this book in virtually all of its aspects, and its connection to every facet of human life and experience is aptly demonstrated. The historical treatment of the subject, distinguishing the different periods through which the concept passed, makes it clear that Ma'at was not simply a static concept but the very vital force of Egyptian

thought. The presentation of the material also provides sound proof that Egyptian religion was no simple and naïve system of belief in mythological gods. It was rather a highly complex and deeply spiritual expression of reality.

One word of caution, however, is in order. Assmann's tendency to speak at times in terminology which is somewhat abstract must not lead the reader to believe that the Egyptian mind was also able to articulate itself in such terms. To speak of 'connective righteousness' (*konnektive Gerechtigkeit*) or 'vertical solidarity' (*vertikale Solidarität*) is perhaps necessary in order to define fully the implications of the Egyptian concept of Ma'at. The Egyptian himself, however, did not think in such terms nor did he apply such intellectual distinctions to his mythic expressions. Instead of intellectualizing about society, the world and the cosmos, the Egyptian rather experienced them, and in the final analysis, it is the experience which has the only real significance. It is this experience which Assmann attempts to elucidate in terms which the modern intellect can comprehend.

Saint Mary's University
Halifax, Canada

Vincent Arieh TOBIN

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Colloquium Biblicum Lovaniense XLII

The forty-second Colloquium Biblicum Lovaniense will be held from August 24 to 26, 1993, at the Catholic University of Louvain (Belgium). The theme is "The Book of Job". Proposals for short presentations should be sent to the Chairman:

Prof. Dr. W. A. M. Beuken
Faculteit der Godgeleerdheid
Sint-Michielsstraat 6
3000 Leuven Belgium

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Tutti i libri o i fascicoli che vengono inviati alla Direzione appaiono in questo elenco. Il fatto che vi figurino non implica alcun giudizio su di essi. Recensioni più ampie dei libri verranno fatte secondo il parere del Redattore.

I libri inviati alla Direzione che non sono stati chiesti direttamente per recensione non si restituiscono in nessun caso, anche se non potranno essere recensiti. Tutti i libri insieme con gli estratti di articoli inviati alla Direzione vengono trasmessi all'Editore dell'*Elenchus of Biblical Bibliography* e vi appariranno secondo il giudizio dell'Editore.

I libri vanno inviati alla «Direzione di *Biblica,* Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta 25, 00187 Roma (Italia)».

AA. VV. *Bibliografia Bíblica Latino-Americana 1990.* Vol. 3. São Bernardo do Campo, Editora Vozes, Ciências da Religião, 1991, 379 p. 14 × 21

Alves, Manuel Isidoro, *Ressurreição e Fé Pascal* ("Fundamenta" 8). Lisboa, Edições Didaskalia, 1991. 284 p. 16,5 × 24,5. 2.800$00 escudos portugueses

Ammassari, Antonio (a cura di), *Il Salterio Latino di Pietro.* I. Introduzione e commento del Salterio latino tradotto dall'ebraico da Pietro, terzo nell'ordine del Salterio quadruplo, secondo il Codice Latino Cassinese 557. Roma, Città Nuova Editrice, 1987. 905 p. 16 × 24

Ammassari, Antonio (a cura di), *Il Salterio di Pietro.* II. Archivio di Montecassino Codice Cassinese 557 (p. 173-260). Riproduzione fototipica. Roma, Città Nuova Editrice, 1987. 16 × 24

Ammassari, Antonio (a cura di), *Il Salterio di Pietro.* III. Trascrizione e ricostruzione del testo del Salterio latino terzo nell'ordine del Salterio quadruplo secondo il Codice Cassinese latino 557. Roma, Città Nuova Editrice, 1987. 150 p. 16 × 24

Anderson, Gary A., *A Time to Mourn, A Time to Dance.* The Expression of Grief and Joy in Israelite Religion. University Park, The Pennsylvania State University Press, 1991. XVII-139 p. 15,5 × 23,5. $28.50

Anestidēs, Adamantios St. (ed.), *Bibliographia Etous 1983 kai Paraleipomena apo tou 1977.* Bibliographia tēs Theologias kai tōn Boēthētikōn tēs Epistēmōn (Hellēnikē Theologikē Bibliographia 7). Athēnai, 1990. XLIV-882 p. 17 × 24

Balmary, Marie, *Il Sacrificio Interdetto.* Freud e la Bibbia (Nuovi Saggi Queriniani 56). Brescia, Queriniana, 1991. 323 p. 12 × 20. Lit. 30.000

Berndt, Rainer, *André de Saint-Victor († 1175).* Exégète et théologien (Bibliotheca Victorina 11). Paris–Turnhout, Brepols, 1991. 403 p. 16 × 24,5

Boggio, Giovanni, *Gioele - Baruch - Abdia - Aggeo - Zaccaria - Malachia.* Gli ultimi profeti (Leggere Oggi la Bibbia 1.26). Brescia, Editrice Queriniana, 1991. 133 p. 13 × 21. Lit. 15.000

Bouyer, Louis, *Gnosis.* La conoscenza di Dio nella Scrittura (Sacra Scrittura 2). Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991. 177 p. 16 × 24. Lit. 24.000

Brenner, Martin L. *The Song of the Sea: Ex 15:1-21* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 195). Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1991. VIII-193 p. 16 × 23,5

Carroll R., Mark Daniel, *Contexts for Amos.* Prophetic Poetics in Latin American Perspective (JSOT Supplement Series 132). Sheffield, JSOT Press, 1992. 362 p. 14 × 22. Cloth: £40.00 (£30.00) – $70.00 ($52.50)

Davies, Graham I., *Ancient Hebrew Inscriptions.* Corpus and Concordance. Cambridge, University Press, 1991. XXXIV-563 p. 15,5 × 23,5. £75.00 – $110.00

Edelman, Diana Vikander, *King Saul in the Historiography of Judah* (JSOT Supplement Series 121). Sheffield, Academic Press, 1991. 347 p. 14 × 22. Cloth: £40.00 (£30.00) – $70.00 ($52.50)

Falk, Ze'ev W., *Religious Law and Ethics.* Studies in Biblical and Rabbinical Theonomy. Jerusalem, Mesharim Publishers, 1991. 221 p. 17 × 24

Felber, Anneliese, *Ecclesia ex Gentibus Congregata.* Die Bedeutung der Rahabepisode (Jos 2) in der Patristik (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz 85). Graz, Karl-Franzens-Universität, 1992. 10*-197 p. 14,5 × 20,5. ÖS 165 – DM 25,—

Fitzmyer, Joseph A., *A Christological Catechism.* New Testament Answers. New Revised and Expanded Edition. New York – Mahwah, Paulist Press, 1991. IX-189 p. 13,5 × 21,5. $9.95

Fox, Michael V., *Character and Ideology in the Book of Esther* (Studies on Personalities of the Old Testament). Columbia, University of South Carolina Press, 1991. XV-317 p. 16 × 23,5. $32.95

Fredriksen, Paula, *De Jésus aux Christs.* Les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament ("Jésus depuis Jésus"). Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 345 p. 13,5 × 21,5. FF 165.

Friedman, Mordechai (ed.), *Studies in Judaica* (*Te'uda* The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies Research Series VII). Tel Aviv, Tel Aviv University Publishing Projects, 1991. XXV-449 p. 15 × 23

García-Moreno, Antonio, *Al filo de tu palabra, Señor.* Oración del Domingo (Ciclo C). Zamora, Ediciones Monte Casino, 1992. 360 p. 16 × 24

Garsiel, Moshe, *Biblical Names.* A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns. Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 1991. 296 p. 15,5 × 23,5

Gibert, Pierre, S.J., *Petite histoire de l'exégèse biblique* (Lire la Bible, 94). Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 268 p. 11,5 × 18. FF 110

Gilbert, Maurice, S.J., *Ogni vivente dia lode al Signore.* Commento dei Salmi delle Domeniche e delle Feste; Vol. II: Quaresima - Tempo Pasquale - Solennità del Signore (Bibbia e Preghiera 11). Roma, Edizioni ADP, 1992. 296 p. 14,5 × 21. Lit. 24.000

Gillman, John, *Possessions and the life of Faith.* A Reading of Luke-Acts (Zacchaeus Studies: New Testament). Collegeville, The Liturgical Press, 1991. 120 p. 14 × 21,5. $6.95

Girón Blanc, Luis-Fernando, *Midrás.* Cantar de los Cantares Rabbá (Biblioteca Midrásica de la Institución San Jerónimo 11). Estella, Editorial Verbo Divino, 1991. 355 p. 16,5 × 24

González Blanco, Antonio – **Fernández Nieto,** F. Xavier – **Remesal Rodríguez,** José (eds.), *Arte, Sociedad, Economía y Religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía.* (Antigüedad y Cristianismo; Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía VIII). Homenaje al Profesor Dr. D. José Mª Blazquez Martinez. Murcia, Universidad de Murcia, 1991. 582 p. 17 × 24. Ptas 5.000 – $50.00

Grappe, Christian, *D'un Temple à l'autre.* Pierre et l'Église primitive de Jérusalem (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses 71). Paris, Presses Universitaires de France, 1992. 371 p. 15,5 × 24. FF 380

Halpern, Baruch – **Hobson,** Deborah W. (eds.), *Law and Ideology in Monarchic Israel* (JSOT Supplement Series 124). Sheffield, Academic Press, 1991. 235 p. 14 × 22. Cloth: £35.00 (£26.25) – $60.00 ($45.00)

The Holy Bible: The Book of Joshua. Annotated Critical Translation from the Original Languages by the Studium Biblicum Franciscanum. Tokyo, Chuo Shuppansha, 1991. VI-180-3° p. 15 × 20,5

Hunt Overzee, Anne, *The Body Divine.* The Symbol of the body in the works of Teilhard de Chardin and Rāmānuja (Cambridge Studies in Religious Traditions 2). Cambridge, University Press, 1992. xv-218 p. 15 × 23,5. £30.00 – $49.50

Kamin, Sarah, *Jews and Christians Interpret the Bible.* Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1991. 68*-99-9 p. 15 × 22

Klauck, Hans-Josef, *Im Kraftfeld der Liebe.* Biblische Glaubensimpulse. Würzburg, Echter, 1992. 192 p. 20,5 × 12,5. DM 24,80 – ÖS 193,30

Laato, Antti, *Josiah and David Redivivus.* The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times (Coniectanea Biblica: Old Testament Series 33). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1992. x-416 p. 16 × 23

Łacha, Jana (ed.), *Studia Z Biblistyki.* Tom VI. Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1991. 318 p. 17 × 24

Légasse, Simon, *Stephanos.* Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres (Lectio Divina 147). Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 262 p. 13,5 × 21,5. FF 130

Löfstedt, Bengt, *Sedulius Scottus.* Kommentar zum Evangelium nach Matthäus 11,2 bis Schluss; Anhang, Register (Vetus Latina: Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 19). Freiburg, Verlag Herder, 1991. p. 307-706. 16 × 24

Lohse, Eduard, *Theological Ethics of the New Testament.* Minneapolis, Fortress Press, 1991. IX-236 p. 15 × 23

Luckert, Karl W., *Egyptian Light and Hebrew Fire.* Theological and Philosophical Roots of Christendom in Evolutionary Perspective (SUNY Series in Religious Studies). Albany, State University of New York Press, 1991. VIII-347 p. 15 × 23. Hardcover: $49.50; paper: $16.95

Lundgren, Svante, *Moses Hess on Religion, Judaism and the Bible.* Åbo, Åbo Academy Press, 1992. x-206 p. 15,5 × 21

Malamat, Abraham, *Mari and the Early Israelite Experience.* The Schweich Lectures of the British Academy 1984. Oxford, Oxford University Press – British Academy, 1992. XIII-161 p. 15,5 × 23. £9.95

Malbon, Elizabeth Struthers, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (The Biblical Seminar 13). Sheffield, JSOT Press, 1991. XVII-212 p. 14 × 22. £15.00 – $22.50

McCreesh, Thomas P., O.P., *Biblical Sound and Sense.* Poetic Sound Patterns in Proverbs 10-29 (JSOT Supplement Series 128). Sheffield, Academic Press, 1991. 164 p. 14 × 22. Cloth: £27.50 (£20.00) – $47.50 ($35.00)

McEvenue, Sean – **Meyer,** Ben F. (eds.), *Lonergan's Hermeneutics.* Its Development and Application. Washington, The Catholic University of America Press, 1989. VI-313 p. 15 × 22. $44.95

Meinhold, Arndt – **Lux,** Rüdiger (Hrsg.), *Gottesvolk.* Beiträge zu einem Thema biblischer Theologie. Evangelische Verlagsanstalt, 1991. 248 p. 14,5 × 21,5. DM 69,—

Metzger, Bruce – **Dentan,** Robert C. – **Harrelson,** Walter, *The Making of the Revised Standard Version of the Bible.* Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1991. VIII-92 p. 13,5 × 21,5

Monloubou, Louis, *Breve Dizionario Biblico* (Leggere Oggi la Bibbia 3.12). Brescia, Editrice Queriniana, 1992. 282 p. 13 × 21. Lit. 30.000

Murray, Robert, *The Cosmic Covenant.* Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation (Heythrop Monographs 7). London, Sheed & Ward, 1992. XXV-233 p. 13,5 × 21,5. £15.95

Nida, Eugene A. – **Louw,** Johannes P., *Lexical Semantics of the Greek New Testament.* A Supplement to the Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains (SBL Resources for Biblical Study 25). Atlanta, Scholars Press, 1992. IX-157 p. 15 × 22,5. Paper: $29.95 ($19.95)

O'Brien, Peter Thomas, *The Epistle to the Philippians.* A Commentary on the Greek Text (The New International Greek Testament Commentary) Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1991. XLI-597 p. 16 × 24. $39.95

Ognibeni, Bruno, *Index biblique à la "Ochlah w'ochlah" de S. Frensdorff* (Quaderni di Henoch 5). Torino, Silvio Zamorani Editore, 1992. 114 p. 17 × 24. Lit. 35.000

Orlinsky, Harry M. – **Bratcher,** Robert G., *A History of Bible Translation and The North American Contribution* (SBL Centennial Publications). Atlanta, Scholars Press, 1991. XV-359 p. 15 × 23. Cloth: $44.95 ($29.95); paper: $29.95 ($19.95)

Parker, D. C., *Codex Bezae.* An early Christian manuscript and its text. Cambridge, University Press, 1992. XXIII-349 p. 15,5 × 23,5. £50.00 – $85.00

Pérez Fernández, Miguel, *La Lengua de los Sabios.* I. Morfosintaxis (Biblioteca Midrásica de la Institución San Jerónimo 13). Estella, Editorial Verbo Divino, 1992. 421 p. 16,5 × 24

Pilch, John, *Introducing the Cultural Context of the Old Testament* (Hear the Word 1). New York – Mahwah, Paulist Press. 1991. XIV-212 p. 18 × 23

Pilch, John, *Introducing the Cultural Context of the New Testament* (Hear the Word 2). New York – Mahwah, Paulist Press, 1991. XIV-254 p. 18 × 23

Piñero, Antonio (ed.), *Orígenes del Cristianismo.* Antecedentes y primeros pasos. Córdoba, Ediciones El Almendro – Madrid, Universidad Complutense, 1991. 476 p. 15 × 24

Pokorný, Petr, *Colossians.* A Commentary. Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1991. XXX-232 p. 16 × 23,5

Powell, Mark Allan, *What Are They Saying About Acts?* New York – Mahwah, Paulist Press, 1991. IX-147 p. 13,5 × 20. $6.95

Puskas, Charles B., *An Introduction to the New Testament.* Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1989. XXII-297 p. 16 × 23,5

Quast, Kevin, *Reading the Gospel of John.* An Introduction. New York – Mahwah, Paulist Press, 1991. VIII-165 p. 15 × 23. $8.95

Rashi, *The Metsudah Chumash.* I Bereishis; A New Linear Translation by Rabbi Avrohom Davis. Hoboken, KTAV Publishing House, 1991. IX-575 p. 19,5 × 26. $27.50

Rashkow, Ilona N., *Upon the Dark Places.* Anti-Semitism and Sexism in English Renaissance Biblical Translation (Bible and Literature Series 28). Sheffield, Almond Press, 1990. 180 p. 14 × 22. Cloth: £30.00 (£22.50) – $50.00 ($37.50)

Rogerson, John W., *W. M. L. de Wette Founder of Modern Biblical Criticism.* An Intellectual Biography (JSOT Supplement Series 126). Sheffield, JSOT Press, 1992. 313 p. 14 × 22. Cloth: £35.00 (£26.25) – $55.00 ($41.25)

Sabbe, Maurits, *Studia Neotestamentica.* Collected Essays (BETL 98). Leuven, University Press – Uitgeverij Peeters, 1991. XVI-573 p. 16 × 24. BF 2000

Sanders, John, *No Other Name.* An Investigation into the Destiny of the Unevangelized. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Co., 1991. XVIII-315 p. 14 × 21,5. $16.95

Santmire, H. Paul, *The Travail of Nature.* The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology. Philadelphia, Fortress Press, 1985. XIII-274 p. 15 × 23

Schlossnikel, Reinhard Franz, *Der Brief an die Hebräer und das Corpus Paulinum.* Eine linguistische "Bruchstelle" im Codex Claromontanus (Paris, Bibliothèque Nationale Grec 107 + 107A + 107B) und ihre Bedeutung im Rahmen von Text- und Kanongeschichte. Freiburg, Verlag Herder, 1991. 193 p. 16 × 24

Schmithals, Walter, *Johannesevangelium und Johannesbriefe.* Forschungsgeschichte und Analyse (BZNW 64). Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1992. X-473 p. 16 × 23,5. DM 168,—

Scholtissek, Klaus, *Die Vollmacht Jesu.* Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 25). Münster, Aschendorff, 1992. XII-340 p. 16 × 24. DM 99,—

Sebastiani, Lilia, *Tra/Sfigurazione.* Il personaggio evangelico di Maria di Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale (Nuovi Saggi Queriniana 58). Brescia, Editrice Queriniana, 1992. 301 p. 12,5 × 20,5. Lit. 28.000

Sheeley, Steven M., *Narrative Asides in Luke-Acts* (JSNT Supplement Series 72). Sheffield, JSOT Press, 1992. 204 p. 14 × 22. £27.50 (£20.00) – $47.50 ($35.00)

Stannard, Brendan, *The Cosmic Contest.* A Systems Study in Indo-European Epic, Myth, Cult and Cosmogony. Southport, CARIB Publishing Co., 1992. 304 p. 14,5 × 21

Stibbe, Mark W. G., *John as storyteller.* Narrative criticism and the fourth gospel (SNTS Monograph Series 73). Cambridge, Cambridge University Press, 1992. XIII-214 p. 14 × 22. £30.00 – $49.95

Subilia, Vittorio, *La Parola che brucia.* Meditazioni bibliche (Meditazioni bibliche). Torino, Claudiana, 1991. 176 p. 15,5 × 21,5. Lit. 19.000

Tambasco, Anthony, *In the Days of Paul.* The Social Work and Teaching of the Apostle. New York – Mahwah, Paulist Press, 1991. VI-125 p. 13,5 × 20. $6.95

Taylor, Nicholas, *Paul, Antioch and Jerusalem.* A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity (JSNT Supplement Series 66). Sheffield, Academic Press, 1992. 271 p. 14 × 22. £32.50 (£24.50) – $56.50 ($42.50)

Theissen, Gerd, *The Open Door.* Variations on Biblical Themes. Minneapolis, Fortress Press, 1991. XII-191 p. 14 × 22

Thomas, Stephen, *Newman and Heresy.* The Anglican Years. Cambridge, University Press, 1991. XIV-335 p. 15,5 × 23,5. £35.00 – $54.50

Throntveit, Mark A., *Ezra-Nehemiah* (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching). Louisville, John Knox Press, 1991. XIII-129 p. 16,5 × 23,5. $16.95

Trumbower, Jeffrey A., *Born from Above.* The Anthropology of the Gospel of John (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 29). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. IX-170 p. 16 × 23,5. DM 138,—

Ulrichsen, Jarl Henning, *Die Grundschrift der Testamente der Zwölf Patriarchen.* Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift (Acta Universitatis Upsaliensis – Historia Religionum 10). Uppsala, 1991. 368 p. 15,5 × 23,5. SEK 195,—

VanderKam, James C. (ed.), *"No One Spoke Ill of Her".* Essays on Judith (SBL Early Judaism and Its Literature 2). Atlanta, Scholars Press, 1992. VI-98 p. 15 × 23

Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel. 10/3. *Canticum Canticorum.* 1. Lieferung. Einleitung. Hrsg. Eva **Schulz-Flügel.** Freiburg, Herder, 1992. 80 p. 24 × 31,8

Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel. 11/2. *Sirach* (Ecclesiasticus). 4. Lieferung. Sir 3,31–7,30. Hsgr. Walter **Thiele.** Freiburg, Herder, 1992. p. 241-320. 24 × 31,8

Vivens Homo. (Annali dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Beato Ippolito Galantini" Firenze 1/1990 2/1991). Firenze, Città Nuova, s. d. 259, 301 p. 17 × 24

Viberg, Åke, *Symbols of Law.* A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament (Coniectanea Biblica Old Testament Series 34). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1992. x-206 p. 15,5 × 22. SEK 172,—

de Waard, Jan – **Nida,** Eugene A., *A Translator's Handbook on the Book of Ruth* (Helps for Translators). Second Edition. New York, United Bible Societies, 1991. IX-110 p. 16 × 24. $7.95

Will, Edouard – **Orrieux,** Claude, *"Prosélytisme Juif"?.* Histoire d'une erreur (Histoire 11). Paris, Les Belles Lettres, 1992. 398 p. 14,5 × 21,5 FF 170

Zumstein, Jean, *Miettes exégétiques* (Le Monde de la Bible 25). Genève, Labor et Fides, 1991. 421 p. 15 × 21,5

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

Finito di stampare il 12 giugno 1992
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma